

Raumar Rodríguez Giménez

**SABER DO CORPO:
ENTRE O POLÍTICO E A POLÍTICA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas.
Orientador: Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz.
Co-orientador: Prof. Dr. Selvino J. Assmann

Florianópolis
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Rodríguez Giménez, Raumar
Saber do corpo : entre o político e a política / Raumar
Rodríguez Giménez ; orientador, Alexandre Fernandez Vaz ;
coorientador, Selvino J. Assmann. - Florianópolis, SC, 2016.
204 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas.

Inclui referências

1. Ciências Humanas. 2. Saber do corpo. 3. Vida. 4.
Significante. 5. Política. I. Vaz, Alexandre Fernandez. II.
Assmann, Selvino J.. III. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em
Ciências Humanas. IV. Título.

RAUMAR RODRÍGUEZ GIMÉNEZ

Saber do corpo: entre o político e a política

Esta tese foi submetida ao processo de avaliação pela Banca Examinadora para obtenção do título de *Doutor(a) em Ciências Humanas* e aprovada, em sua forma final, no dia 18 de março de 2016, atendendo às normas da legislação vigente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/Doutorado.

Florianópolis, 18 de março de 2016.

Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz (orientador(a))

Prof. Dr. Selvino José Assmann (coorientador(a))

Prof. Dra. Teresa Kleba Lisboa

Coordenador (a) do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz (orientador(a)) - UFSC

Prof. Dra. Carmen Lúcia Soares (membro externo) - Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Prof. Dr. Emiliano Gambarotta (membro externo) - CONICET/ Argentina

Prof. Dr. Amaro de Oliveira Fleck (membro externo) - Universidade Federal de Lavras (UFLA)

Prof. Dr. Marcos Müller (membro interno) - UFSC

Prof. Dr. Jaison Bassani (membro interno) - UFSC

AGRADECIMENTOS

Um trabalho de pesquisa, ou, neste caso, uma tese, sempre supõe a participação de várias pessoas, grupos e instituições. Finalmente, nunca é um trabalho estritamente individual. A tese que aqui se apresenta foi possível pela participação direta ou indireta de várias pessoas e instituições, às quais quero expressar o meu maior agradecimento.

Em primeiro lugar, ao Dr. Alexandre Fernandez Vaz, orientador do trabalho de tese. Agradeço especialmente sua generosidade excepcional. Foi muito importante sua extraordinária escuta, nas horas felizes e nas horas amargas do processo de escrita.

Ao Dr. Selvino Assmann, co-orientador do trabalho de tese. Instigador sutil do pensamento de todas as horas, inspirador, foi um achado inesperado neste trecho da minha formação acadêmica.

A Cecilia Seré Quintero, grande parceira e generosa leitora crítica do meu trabalho, debatedora incansável.

A Alex e Ceci juntos, que, ao mais profundo rigor, e nos momentos de fortes críticas a meu trabalho de pesquisa, adicionaram sempre uma boa dose de humor e afeto que me foi imprescindível.

A Virginia Alonso, pelo acompanhamento e por compartilhar sua sutil e delicada inteligência.

A Karen Kühlsen, pelo acompanhamento e apoio constante.

A Emiliano Gambarotta e Marcos Müller, que integraram a banca de qualificação de tese em março de 2015, fazendo considerações substantivas para o desenvolvimento da investigação e conclusão da tese.

Aos membros da banca de defesa de tese, pelo trabalho, pelo cuidado na leitura do texto e pelo conhecimento que agregaram à investigação desenvolvida: Alexandre Vaz, Javier Vernal, Emiliano Gambarotta, Amaro de Oliveira Fleck, Carmen Lúcia Soares, Marcos Müller, Jaison Bassani, Ana Cristina Richter e Michelle Carreirão Gonçalves.

A Luis Behares, pelo acompanhamento e apoio de sempre.

A Carmen Lúcia Soares, que foi a primeira pessoa a estimular-me a fazer um doutorado no Brasil.

Aos colegas do Grupo Políticas Educativas e Políticas de Investigação do ISEF (UdelaR), maravilhoso laboratório de ideias.

Aos colegas do *Núcleo de Estudos e Pesquisas Educação e Sociedade Contemporânea*, um espaço privilegiado para a formação acadêmica. Especialmente agradeço a Franciele Bete Petry e Amaro de Oliveira Fleck, pelo trabalho no Grupo de Estudos em Teoria Crítica.

Aos colegas do DICH, turma 2013, pelo acolhimento, especialmente a Fernanda e Carla.

Ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, pelo acolhimento, aos professores do Programa.

Ao *Instituto Superior de Educación Física* (UdelaR) e à *Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación* (UdelaR), pela possibilidade de me afastar das atividades habituais da instituição durante o período de doutoramento. Aos colegas dessas instituições por se ocuparem das atividades das quais me afastei nesse período.

À CAPES, que por meio do Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG), outorgou-me a bolsa para realizar o doutorado na UFSC.

Aos amigos que me acolheram em Florianópolis e fizeram com que eu me sentisse em casa: Alex, Ana Cristina, Fábio, Jaison, Josi, Santiago. Aos amigos de Vitória, pelo acompanhamento à distância: Felipe e Ivan. Finalmente, e muito especialmente, aos queridos amigos do Uruguai com os quais compartilhei um tempo muito intenso de formação na UFSC e de vida na Armação do Pântano do Sul: Cecília, Inés e Martín.

RESUMO

Na Modernidade pode-se fazer uma distinção entre a política e o político. Esta distinção é solidária à outra: corpo e organismo. Enquanto a política considera o corpo como uma materialidade em que o vivo é inserido no simbólico e, portanto, considera os corpos como corpos falantes dos seres falantes, o político, na era da governamentalidade e como resposta ao problema da multidão, privilegia o organismo, dilui as diferenças entre a vida privada e vida pública, acopla-se à primazia da economia política e transforma o Estado em um grande aparelho de administração da vida biológica. De um lado e de outro, o saber do corpo significa coisas distintas. Para o político, é fundamental a matematização do corpo, o tratamento quantitativo do corpo; por isso a estatística é o seu principal instrumento, assim como é para o governo de uma população, e por isso também é que a noção de organismo lhe é necessária. Já para a política, não é possível considerar o corpo sem levar em conta que ele funciona sempre-já inserido na dialética do significativo; assim sendo, os seres falantes não podem deixar de responder, em última instância, à contingência infinita dos corpos.

Palavras chave: Saber do corpo. Vida. Organismo. Significante. Política.

ABSTRACT

In Modern times a distinction between politics and the political can be made. That distinction is solidary with another: body and organism. Whilst politics considers the body as the materiality in which the living being is inserted in the symbolic and, therefore bodies are considered speaking bodies of speaking beings, the political, in governmentality times and in response to the mass problem, privileges the organism, dilutes the differences between private life and public life, it is coupled with the primacy of political economy and transforms the State into a great device of administration of the biological life. On one side or the other, the body's knowledge has a different meaning. For the political, the mathematization of the body is fundamental, the quantitative treatment of the body; for this reason statistics is its principal tool, as it is also for the government of a community, and therefore the notion of organism is necessary. For politics, on the other hand, it is not possible to consider the body without taking into account that it always works, already inserted in the dialectics of significant, that way speaking beings can not refrain from answering, ultimately, to the endless contingency of the bodies.

Key words: Knowledge of the body, life, organismo, significant, politics.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
1. SOBRE A POLÍTICA E O POLÍTICO.....	23
1.1. O OBJETO DA POLÍTICA, A FILOSOFIA E A LÍNGUA	23
1.2. ESTADO DE NATUREZA E ARTIFICIALIDADE DA LINGUAGEM	31
1.3. SABER DO CORPO, MULTIDÃO E MULTIPLICIDADE COMO PROBLEMA POLÍTICO	49
2. LINGUAGEM E POLÍTICA.....	73
2.1. A POLÍTICA E OS SERES FALANTES	74
3. SABER DO CORPO E POLÍTICA ANTE O MOMENTO CARTESIANO	81
3.1. O SABER CARTESIANO SOBRE O CORPO ...	84
4. UMA LEITURA POLÍTICA DO CORPO	93
4.1. A QUESTÃO DO CORPO ARTICULADA NA RELAÇÃO ECONOMIA, POLÍTICA E RELIGIÃO	93
4.2. QUANTO MAIS CORPO MENOS POLÍTICA?	109
5. VIDA, POLÍTICA E TÉCNICA.....	123
5.1. ELEMENTOS PARA UMA DISTINÇÃO POLÍTICA ENTRE CORPO E ORGANISMO A PROPÓSITO DA RELAÇÃO ENTRE VIDA E POLÍTICA	123
5.2. A POLÍTICA COMO TÉCNICA DO CORPO ..	136
6. POR UMA RECUPERAÇÃO POLÍTICA DO CORPO	151

6.1. VIDA E POLÍTICA	155
6.2. VIR AO MUNDO: LINGUAGEM, SABER E POLÍTICA	162
6.3. O CORPO EM UMA POLÍTICA MINIMALISTA	164
6.4. A POLÍTICA, OS PARADOXOS.....	167
6.5. O CORPO E A LÍNGUA NA ECONOMIA POLÍTICA	169
6.6. FALAR, QUER DIZER, QUANDO FALHA UM SABER.....	172
6.7. FALAR DE POLÍTICA, O QUE NÃO TEM SENTIDO.....	176
6.8. O SER FALANTE E A PAIXÃO POLÍTICA....	179
CONSIDERAÇÕES FINAIS	181
REFERÊNCIAS.....	185

APRESENTAÇÃO

O que se encontra nas páginas seguintes é a materialização do percurso de uma pesquisa sobre o saber do corpo que se articula entre a política e o político. A pesquisa se realizou visando obter o título de Doutor em Ciências Humanas, no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. O trabalho de pesquisa foi orientado pelo Dr. Alexandre Fernandez Vaz (UFSC) e co-orientado pelo Dr. Selvino Assmann (UFSC).

Se faço aqui um alto para antecipar alguns resultados, posso dizer que mais que uma investigação acabada, o que se coloca é um itinerário para indagar sobre a questão à qual me referi. Conforme se avança na pesquisa sobre tal questão, o problema se desdobra uma e outra vez, de forma que várias vezes enfrenta-se à encruzilhada que divide a tentativa de uma leitura de conjunto das vias que se abrem, o que exige uma redefinição do problema e, provavelmente, a renúncia à leitura de conjunto. Neste sentido, preferi manter-me na primeira opção, mesmo sabendo que estaria sacrificando, com alguma frequência, a precisão e a profundidade. Uma decisão metodológica, por assim dizer. Neste sentido, talvez o trabalho que aqui se apresenta não sirva mais do que para formular uma hipótese, inclusive para mostrar sua plausibilidade, algo com o qual me daria por satisfeito.

Inicialmente, como é de esperar, apresento o objeto desta pesquisa. Trata-se da questão do saber do corpo e suas relações com o político e a política. Para formular este objeto, é necessário mostrar um quadro conceptual mínimo no qual se apoia a investigação. Supondo que não há metalinguagem, quer dizer, uma linguagem que, tomando distância do objeto, pudesse funcionar como garantia epistemológica da objetividade, direi, desde o início, que teoria e método vão juntos do princípio ao fim, e que não é possível investigar sobre qualquer objeto sem estar sempre imerso nos problemas que a própria linguagem apresenta, fundamentalmente por sua equivocidade, a não ser que se esteja no campo dos numerozinhos e das letrinhas, como diz Lacan, quer dizer, no matema. Mas não é este o caso.

Nesta investigação, a questão da linguagem está presente em todo o percurso. Também, e sobretudo, estarão presentes de um modo explícito ou implícito a língua e *lalangue*. Quer dizer, ainda que haja contrastes entre o que se reconhece em teoria e na prática como

indivíduo e sujeito, e justamente por considerar a impossibilidade de uma metalinguagem objetiva, a pesquisa se articula em grande parte de acordo com a teoria do sujeito lacaniana. Para esta teoria importam os três nomes referidos, a saber: *lalangue*, língua e linguagem, na medida em que o sujeito também se pode nomear como o que se materializa no real, no simbólico e no imaginário (*RSI*). Ainda que talvez seja uma obviedade dizê-lo, a teoria lacaniana do sujeito não é a única com a qual se pode pensar um objeto, uma realidade. Se faço esta opção é porque ela oferece uma consistência importante de um ponto de vista teórico e, portanto, epistemológico, assim como também de um ponto de vista prático. Esta consistência não pode ser imaginária; a potência desta teoria se mostra cada vez que, sem esquecer que toda teoria está regida por uma falta fundamental que lhe veda uma simbolização completa e definitiva, submete-se às refutações do real. É aí, sobretudo no terreno da prática analítica (ou psicanálise), que a clínica mostra o que se pode saber, o que se pode saber pela metade e o que é impossível saber de um sujeito.¹

É por esta forma de nomear o sujeito, e precisamente porque se pode distinguir do indivíduo, que se autoriza sustentar uma distinção, ainda que precária ou talvez insuficiente, entre o político e a política. Com base em uma distinção proposta por Alain Badiou (2007) adotamos apenas o que logo revelará seu argumento: o político é a ficção do social estável, é o que se *imaginariza*, o que necessita de um universo lógico estabilizado, segundo a fórmula de Michel Pêchux (2006). O político é, basicamente, o nome que adquire o dispositivo de governamentalidade, suas instituições, regras, jogos de poder. Para o político, a chave é a comunicação, o sentido, a clareza do enunciado, a moral, enfim, a chave é o indivíduo. A política opõe-se a ele. Ela é, finalmente, o efeito de uma castração. Para além de Badiou, mas, sobretudo, para alguém dele, retomo Jean-Claude Milner: política é falar de política, e com isso se entra nos labirintos da língua, porque o equívoco lhe é substancial. A política está, em última instância, articulada na contingência infinita dos corpos, parafraseando a Milner.

¹ Esta investigação não se interessa pela clínica, para além do que ela aporta para uma teoria do sujeito. Do mesmo modo, tampouco se orienta pelo que, nos últimos anos, tem sido chamado de “clínica do social”.

² “La doctrina de Logos constituye a este respecto uno de los puntos capitales de la tensión entre la filosofía y el cristianismo a la vez que uno de los aspectos por los que se hace posible la supresión de tal tensión” (FERRATER MORA, 1965, tomo II, p. 88).

³ Entre os muitos possíveis exemplos, podemos citar um muito destacado. Na

Portanto, pode haver acordos políticos, mas nunca acordos em política, porque a singularidade de um discurso não realiza acordos, mas simplesmente se estabelece, encontra seu lugar no mundo, somente isso. A política é, como afirma Badiou (2007), irrepresentável.

Do princípio ao fim terá lugar a questão da linguagem, como dizia antes. Podemos afirmar que o político e a política se apoiam, por sua vez, em duas posições da linguagem. Trata-se do sujeito dividido, formulação lacaniana que se pode introduzir por diversas vias, dentre as quais elejo talvez a mais simples: o sujeito está dividido entre o enunciado e a enunciação. O sujeito do enunciado se deixa manifestar quando diz *eu* [*je*], é o sujeito que “faz” o discurso, aquele que o produz. O sujeito da enunciação não é o que diz *eu*, mas o que é feito pelo discurso (LACAN, 2011). O sujeito está, portanto, dividido. Esta divisão é, de certo modo, a mesma que funciona entre o político, em que se fazem discursos, e a política, em que há acontecimento.

Com base nessas formulações prévias, a hipótese desta investigação é a seguinte: na modernidade, o saber do corpo caminha por duas vias. Por um lado, um saber do corpo articulado no político, concomitante ao surgimento dos problemas de governamentalidade, cujas formas coincidem com as disciplinas e dispositivos estatais que confluem no que Michel Foucault chamou de biopolítica. O nome que dá materialidade a esta articulação se chama economia política. Por outra via corre, de modo subterrâneo, um saber do corpo articulado na sexualidade. A primeira via não é senão o intento de estabilizar a segunda, quer dizer, a contingência infinita dos corpos. Entre as duas, entre a primazia da biologia e a da linguagem, há um problema fundamental: a questão da verdade. Uma hipótese complementar: a política moderna depende da cisão entre corpo e linguagem. O político, para constituir-se, depende da identificação do corpo com o organismo, quer dizer, do abandono (político) da relação entre corpo e linguagem.

Para entender a diferença entre o político e a política, é fundamental visualizar a modernidade como uma passagem de um regime teológico a outro jurídico-político, especialmente quando se trata da forma que os homens destinam a si mesmos para viver em comunidade, para fundar uma sociedade, e para o qual estabelecem formas de governo. Quiçá Spinoza terá mais bem demarcado esta inflexão, a partir da distinção que estabelece entre lei humana e lei divina, caracterizada como oxímoro ou, em termos mais gerais, a partir da distinção radical entre filosofia e teologia, e ainda com sua recusa a servir-se desta última para as questões políticas. Isso, contudo, sem

deixar de prestar atenção à “hipótese Schmitt”: os conceitos fundamentais do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados. Em suma, o que a política tem em suas mãos é a questão da multidão, e para essa questão se vale de um binarismo clássico, o que estabelece uma relação entre governantes e governados, binarismo que de alguma maneira consagrou Maquiavel. Aliás, é preciso considerar, como sublinha Kervegán (2007, p. 79 y 259), que um dos traços característicos da época moderna é que foi conferido ao Estado o monopólio da política, e que os conceitos centrais do Estado são soberania e representação.

Finalmente, cabe dizer que a questão da linguagem importa não apenas para que o sujeito, segundo Lacan, se estabeleça, senão para mostrar que a política moderna, desde Maquiavel a Mao, passando por Hobbes, Rousseau e Stalin, entre outros, tem a linguagem como um de seus problemas fundamentais. Neste sentido, é imprescindível deixar claro que a investigação que aqui se apresenta não tem, por sorte, pretensão enciclopédica. Não se trata de uma leitura total, completa e definitiva das obras de Maquiavel, Descartes, Spinoza, Hobbes, Rousseau ou Montesquieu. As obras desses pensadores são visitadas como uma tentativa de compreender e logo, se possível, mostrar, como se construiu a questão da política na modernidade, especialmente em relação com dois elementos centrais: por um lado a tensão entre linguagem e biologia, nos marcos das ideias modernas de natureza e cultura; por outro lado, a questão sempre interpelante das noções, categorias e conceitos de povo, população, massa, multidão e multiplicidade. A problemática, que permite ver a questão em conjunto, figurada claramente desde o século XVI e desenvolvida nos seguintes, nos acompanha até hoje, ainda que se possa dizer que, como problemática mesmo, está silenciada.

Na aproximação aos clássicos mencionados, em várias ocasiões orientei-me por leituras e interpretações contemporâneas, especialmente as de Louis Althusser e Étienne Balibar. A razão é simples: tanto Althusser como Balibar se inscrevem, ainda que não sem matizes, em um universo teórico que não apenas não desconhece a teoria do sujeito como efeito do significante, mas que a articula de diversas maneiras. Compõem, poderíamos dizer, parte deste conjunto de autores que podem incluir-se em uma epistemologia materialista, ou, mais amplamente, no materialismo, seja o da economia em última instância, seja o do significante, seja ainda o da economia do signo, ainda que não se possa desconhecer os impasses teóricos aí colocados.

A propósito do político e da política, a pergunta sobre o saber do corpo também supõe uma atenção a uma relação tão antiga quanto tensa, entre teologia e filosofia, à qual se pode inclusive agregar a religião. Se esta relação é tensa, especialmente na modernidade, deve-se a que ela expresse, por um lado, a dialética entre razão e fé, cuja fórmula mais conhecida é a proposta na baixa Idade Média com Tomás de Aquino, ao mesmo tempo em que dá um tipo de ressurgimento do tema da política, cujos debates supunham diferenças substantivas entre as posições teológica e filosófica.² Neste ressurgimento se pode destacar a provocadora irrupção de Baruch Spinoza, que, às vezes pela via cartesiana, outras em direção contrária, haveria estabelecido uma distinção entre “conhecimento revelado” e “conhecimento natural” (BALIBAR, 2011), equivalente a outra, entre fé e filosofia, ou ainda entre teologia e ciência. Este ponto é especialmente relevante se se considera que a autonomia da política, quer dizer, o surgimento de um campo específico constituído em torno à questão política, se deve, em parte, a uma *desteologização* radical, na medida em que ela possa ser pensada como sistema de relações em que se processam conflitos de interesses e valores de uma comunidade. Esta autonomia do espaço do político corresponde, por outro lado, à distinção grega entre *nómos* e *phýsis*, a qual se pode fazer equivaler a distinção entre vida pública e atividades domésticas, ou entre instituição ou cultura e natureza (BALIBAR, 2013, p. 35-39).

A investigação que aqui se apresenta se pretende fundamentalmente interdisciplinar. Poderia debater-se muito sobre o que isso significa, mas para este caso quero afirmar apenas o seguinte: reconhecendo a prioridade do objeto, mas sem desconhecer, tampouco desconsiderar, as disciplinas do conhecimento, seus limites e dinâmicas, investigar sobre as relações entre o saber do corpo, o político e a política, demanda trabalhar com noções, categorias e conceitos de várias delas. Isso não significa que se presuma *a priori* a positividade de um objeto, senão que se indague nele, sobre ele, justamente nas intersecções de várias disciplinas, razão pela qual se poderia dizer simplesmente, em suma, que se está no campo das Humanidades. Destaco, sim, a proeminência das referências à filosofia, à teoria política e à história.

² “La doctrina del Logos constituye a este respecto uno de los puntos capitales de la tensión entre la filosofía y el cristianismo a la vez que uno de los aspectos por los que se hace posible la supresión de tal tensión” (FERRATER MORA, 1965, tomo II, p. 88).

Por outro lado, se poderia falar da presença da psicanálise, especialmente em sua versão lacaniana, mas prefiro dizer que a investigação está afetada por uma teoria do sujeito, já que o próprio Jacques Lacan (2011, p. 27) ironizou certos usos da psicanálise, ao referir-se a uma possível “*Psicoanálisis de la Alsacia-Lorena*, por ejemplo, o *del mercado común*”. A propósito do objeto, e nos limites e cruzamentos entre disciplinas e teorias, a questão epistemológica esteve presente ao longo de toda a investigação aqui apresentada, na medida em que ainda que o objeto se reconheça em um campo de saber, presta-se atenção a sua estrutura, a suas condições de possibilidade, aos conhecimentos possíveis e aos teoricamente forcluídos.

A investigação se vale, em grande medida, de um conceito de discurso. Como Foucault aparece em várias ocasiões, assim como numerosas referências a *práticas* e *discursos*, convém advertir que não se trata de uma investigação arqueológica, tampouco genealógica. Na medida em que a investigação se vale de uma teoria materialista do sujeito, não pode prescindir da noção de significante. Isso é especialmente relevante quando se trata da questão da verdade, já que não é o mesmo supô-la “não-toda”, separada do saber, ou supô-la como efeito de relações de poder e aquerenciada nas práticas. Isso não significa negar que um discurso é produzido, mas implica admitir que a verdade de um discurso é inacessível e que, na medida em que se suponha que não há metalinguagem, a regra que rege o discurso é o deslizamento do significante, e que aquele se constitui na medida em que permite deter, em algum ponto, esse deslizamento, quer dizer, fazer um semblante. Por isso, ainda que para a questão do saber do corpo e a política seja importante a representação, não se trata simplesmente de representações, como querem grande parte dos estudos contemporâneos sobre as práticas sociais e culturais.

No percurso do trabalho, os principais tópicos desenvolvidos aparecem recorrentemente. Aparecem inclusive primeiro de um modo difuso, vago, para depois ganhar densidade e precisão. Assim, por exemplo, o leitor vai se deparar em várias ocasiões, do princípio ao fim, com o problema da distinção entre corpo e organismo, entre indivíduo e sujeito, entre o político e a política. Da mesma forma, vai se encontrar com expressões que são chave para a investigação desenvolvida, por exemplo: seres falantes, corpos falantes, entre outras. Também é necessário advertir, finalmente, que embora a educação não apareça como elemento explícito do problema de investigação e das hipóteses formuladas, ela emerge cada vez com mais força ao longo do trabalho,

por uma razão logo evidente: quanto mais se universaliza, mais a educação torna-se peça fundamental da articulação política do sujeito.

A tese está organizada em seis capítulos, além desta apresentação, mais as considerações finais. O primeiro capítulo trata do que se entende por político e política na investigação realizada. Para isso, analisa-se as relações da política com a filosofia e o lugar que tem ocupado a língua na configuração da política na modernidade. Nesse percurso, se presta atenção à discussão sobre a natureza e a artificialidade da linguagem, para o qual foi necessária uma leitura dos principais pensadores que abordam tal questão: começando por Maquiavel, seguindo com Hobbes, Spinoza e Rousseau. Montesquieu também é visitado pela posição particular que ocupa no seio da Ilustração. Não se trata de um percurso exaustivo, mas apenas de uma leitura de pensadores considerados fundamentais. Na sequência se aborda o que é considerado senão o problema central da política na modernidade, um dos mais importantes: a multidão, a multiplicidade e a massa. Nesse momento já entra em cena um elemento que vai ganhar espaço no percurso do trabalho, a educação. Na modernidade não é possível pensar na política sem pensar na educação, ou mais especificamente, sem pensar no processo que acaba constituindo os sistemas educativos nacionais. O problema da multiplicidade, problema ao qual se enfrentam os pensadores da política, aparece de diversas formas. Mais uma vez, trago pensadores considerados iniludíveis, no caso, Maquiavel, Spinoza e Hobbes. Na sequência, se analisa a resposta que acaba sendo hegemônica perante o problema da multidão: a governamentalidade.

No capítulo 2 a ênfase recai sobre a relação entre linguagem e política, desta vez para aprofundar em alguns aspectos dessa relação. Um deles, fundamental, é a representação, toda vez que este conceito, e esta prática, vai ocupar um lugar de privilégio na política moderna. É nesse capítulo que se introduz plenamente a ideia dos humanos como seres falantes, *pari passu* com uma ideia complementar: a de corpos falantes. Ambas as expressões, seres falantes e corpos falantes, vão entrar uma e outra vez até o final da investigação e, de alguma forma, orientam o trabalho todo. Ao introduzir essas ideias, foi preciso uma discussão sobre a materialidade da língua e da linguagem, suas relações com os paradigmas biologicistas e a posição da linguística estruturalista. Aí começam a ganhar forma os conceitos do *Real*, *Simbólico* e *Imagário*, formulados por Jacques Lacan. Nesse esquema todo,

discute-se a relação entre a política e os seres falantes, destinando-se especial atenção à questão da multidão e da educação.

O capítulo seguinte, número 3, está dedicado ao saber do corpo e a política ante o momento cartesiano. A partir da ideia de “momento cartesiano” analisam-se as consequências de um pensamento que vai dar lugar ao sujeito moderno. Entre as mais importantes se encontram as novas forma da relação entre o sensível e o suprassensível, espírito e matéria, conhecimento e verdade, assim como sujeito e objeto, em consequências das quais deriva a ciência moderna. Para uma ideia de corpo, o momento cartesiano é chave. Que significa, final das contas, o dualismo cartesiano? É possível sair dele? Aliás, é necessário? Essas perguntas atravessam esse capítulo.

No capítulo 4 se ensaia uma leitura política do corpo. Em primeiro lugar, se realiza um percurso para problematizar a questão do corpo articulada na relação entre economia, política e religião. Nessa relação, se presta atenção às diferenças, mas também às continuidades, entre a tradição judaica e a cristã. Nessas tradições, como é sabido, se destacam as figuras de Moisés e Paulo de Tarso. Que representam essas figuras da tradição para a questão do corpo no que habitualmente denominamos civilização judaico-cristã? De que forma a teologia continua a sua existência na economia e na política modernas? Como se insere na forma no capitalismo e mais precisamente na forma mercadoria? Na sequência, prestando especial atenção às ideias de Hannah Arendt, se discute a relação entre corpo e política, assim como as ideias de trabalho sobre corpo, trabalho do pensamento e conhecimento do corpo. Finalmente, se introduz a noção de biopolítica para aprofundar a distinção que se ensaia ao longo de todo o trabalho, aquela entre organismo e corpo.

O capítulo quinto está dedicado a problematizar a relação entre vida, política e técnica. Aqui, muito especialmente, baseado numa discussão sobre a relação entre vida e política, o texto se debruça sobre a distinção entre corpo e organismo. No interior desta distinção aparecem outras, fundamentais. Destaca-se a diferença conceitual entre indivíduo e sujeito, assim como aparece com muita força o elemento da língua e da linguagem. Por outra parte, retomando discussões de capítulos anteriores, quando analisa a ideia de propriedade do corpo e as articulações que isso implica nos termos da economia, do político e da política, e em relação à noção de vida. A seguir, se apresenta uma problematização da relação entre política, técnica e corpo. Como isso configura na modernidade? Qual é o papel da técnica como mediação entre o corpo e a política? Neste quadro, como é que aparece o Homem,

essa figura específica da modernidade? Logo se analisa o que significa dizer “falar de política”, para em seguida voltar à discussão da relação entre técnica e homem. Nesse problema todo, qual seria a importância da distinção entre animal e homem? Quais as consequências desta distinção? Estas perguntas formam parte do final desse capítulo.

O último capítulo, número 6, depois do percurso realizado nos anteriores, pretende duas coisas: de uma parte, é uma síntese teórica do que foi se apresentando ao longo do texto, mas também, por outro lado, uma superação deles para apresentar, de um modo crítico, a proposta que dá título ao capítulo: *Por uma recuperação política do corpo*. Trata-se de uma aposta. Ela está baseada na distinção corpo-organismo e avança conceitualmente apoiada numa teoria materialista do sujeito, com grande ênfase no que a respeito dela propôs Jacques Lacan. Deste modo, a proposta também articula a distinção entre o político e a política, e entre indivíduo e sujeito. Neste capítulo voltam os principais temas já apresentados no desenvolvimento do trabalho. A relação vida e política é analisada com base nas distinções mencionadas, e se atribui ênfase especial na economia e na educação, assim como a respeito do papel da língua nesse conjunto. Na sequência, se aborda questão da linguagem, do saber e da política. No contexto desta questão, que significa vir ao mundo? Quais são as implicações éticas da relação saber, sujeito e linguagem? Falaremos então de uma política do impossível e minimalista. Mas, a política também tem os seus paradoxos, produzidos pela entrada de um ser vivo no campo simbólico. Alguns desses paradoxos, os que se consideram mais importantes, são apresentados e discutidos. Em seguida se analisa o lugar do corpo e da língua na economia política, e a possibilidade de uma política materialista do corpo. Essa política não se dá sem a fala, sem a língua. Desse modo, a política implica um saber e uma relação com a verdade. Como é essa relação política, ética, entre saber e verdade? Quando tem sentido falar de política, e quando esse falar não faz sentido? Depois de trabalhar com essas perguntas, o capítulo termina com uma seção dedicada ao ser falante e à paixão política. Já ao final, depois do capítulo 6, chegam as considerações finais.

1. SOBRE A POLÍTICA E O POLÍTICO

1.1. O OBJETO DA POLÍTICA, A FILOSOFIA E A LÍNGUA

As relações entre filosofia e política sempre foram e seguem sendo certamente complexas, ambivalentes, problemáticas, contraditórias, tensas, e talvez possam receber muitas outras adjetivações. “Lo ‘político’ en sí mismo es un filosofema y, finalmente, muy oscuro”, diz Derrida (2012, p. 57). Mas, como seja que se possa caracterizar essas relações, não se podem obviar, nem para os antigos, nem para os modernos. Nesta investigação, nem as condições objetivas, nem as subjetivas permitem que se trabalhe em uma delimitação estrita e definitiva desses dois campos, de forma que em algumas ocasiões me apoiarei na filosofia, em outras na política, inclusive na filosofia política ou no que, para distinguir-se desta, Badiou (2009a) chama metapolítica, como aquilo que designa o momento de pensamento de uma política. Posso fazer-me acompanhar também da ideia que supõe uma relação orgânica entre filosofia e política (ALTHUSSER, 2007), relação que pode adotar várias formas, inclusive a que indica Hannah Arendt (2007, p. 60):

En el comienzo de la tradición, la política existe porque los hombres están vivos y son mortales, mientras que la filosofía se preocupa de aquellas cosas que, como el universo, son eternas.

De qualquer forma, poderia dizer-se que a *modernidade* se ergue sobre esses pilares, o filosófico e o político, quando o pensamento volta a ocupar-se do humano, ou mais precisamente do Homem e quando os homens se propõem o problema da relação entre governantes e governados. Esta novidade ou atualização de temas já sugeridos na Antiguidade supõe, segundo propõe Étienne Balibar (2011), passar da ficção teológica à ficção política, ainda que em tal passagem se conservem conceitos teológicos fundamentais, caso estejamos de acordo com a hipótese de Carl Schmitt (2006). O que está em jogo é a questão da soberania, e com ela a possibilidade de relegar seu fundamento a uma lei divina para articula-la na ideia de pacto social; formulado de outra maneira, trata-se da passagem de uma lei religiosa a uma lei civil.³ Essa

³ Entre os muitos possíveis exemplos, podemos citar um muito destacado. Na *Cidade de Deus*, escrita no século V, Agostinho de Hipona dizia que Deus une

passagem constitui grande parte do pensamento político-filosófico que vai de Maquiavel a Hegel. Se é tão difícil, senão impossível, distinguir o pensamento político do filosófico, é porque um existe em função do outro. Aqui, com Badiou (2013), tal como com Platão, podemos supor que a política é a condição da filosofia.

Por outro lado, se Max Weber afirmou que a modernidade expressa a separação entre ciência, arte e religião, talvez também possamos dizer que demarca a fusão entre governamentalidade, política e saber, como outra forma de nomear a dificuldade para estabelecer um limite entre o especificamente filosófico e o pensamento político. Esta fusão diz que política e governo é a mesma coisa, ao mesmo tempo em que dissolve as diferenças de saber que elas implicam em outro modelo ou dinâmica de funcionamento, reduzindo à técnica. Desta maneira, o político é o conjunto de dispositivos articulados em um saber técnico orientado a controlar ao indivíduo e regular as populações em um território delimitado.

Mas há um elemento que bem pode se considerar chave da articulação entre filosofia e política, em qualquer de suas formas. Essa chave será, ainda que equívoca como poucas, o interesse na liberdade. Segundo Balibar (2011), salvo exceções, o pensamento filosófico e político são empresas de liberação.⁴ Mas essa empresa resultou invariavelmente equívoca, e estende-se (ou retrai) por vias diferentes segundo a tradição de pensamento em que se articula. Por esta razão não é menor a passagem da ficção teológica à política, porque nesta passagem também se compromete o saber, na medida em que se trata de uma verdade revelada ou de uma verdade deduzida das leis da Natureza. Duas formas da verdade que, conforme se faz conflitiva a relação entre teologia e ciência, ou entre fé e razão, se tentou articular, segundo a marca que deixou santo Tomás De Aquino.

Para a política, ou melhor, para o pensamento político, se precisa saber. Tentamos, nas páginas seguintes, entender de que se trata. Sendo

os homens em sociedade, e que o extenso conjunto de gentes e nações espalhadas pelo mundo pode ser agrupado em duas cidades: “una de los hombres que desean vivir según la carne, y la otra de los que desean vivir según el espíritu” (1940, p. 2). Logo, a solução política que Agostinho oferece para tal antítese é teológica.

⁴ Sobre a questão da liberdade na Grécia Clássica, também foi consultado trabalho de Arendt (2007). Há que se ter em conta, no entanto, que a liberdade dos modernos “se cumple en soledad, mientras que los Antiguos la encontraban en la ciudad” (MILNER, 2013, p. 17).

impossível abarcar o conjunto do pensamento filosófico-político da modernidade, remeter-me-ei somente a alguns elementos, inclusive a alguns aspectos específicos, considerando que o que se pôs a funcionar aqui é a hipótese que supõe que, em termos de saber, a cisão corpo-organismo tem sido fundamental para a constituição do campo do político e o consequente declínio da política, cujo significado se apresentará ao longo do texto. Dentro dos aspectos privilegiados está a linguagem, conceito que, do mesmo modo, iremos delimitando pouco a pouco.

Althusser (2007, p. 192) propôs que “el objeto político como objeto teórico se encuentra definido por los autores clásicos (siglo XVI-siglo XVIII)”. A política como objeto teórico está constituída, segundo Althusser, por conceitos e problemáticas específicas, a saber: “estado de natureza, contrato social, contrato de asociación, contrato de sumisión, estado civil, soberanía política, etc.” são os conceitos; “naturaleza del vínculo social, origen de las sociedades, fin y destino del poder político” são as problemáticas. É nesses conceitos e problemáticas, em seus usos e consequências teóricas, que se colocam sob questão os efeitos de pôr à prova a qualidade das hipóteses fundamentais que regem esta investigação.

No começo de tudo, Maquiavel criou a ciência da política, ainda que não “una mera ciencia política” (ALTHUSSER, 2002, p. 41), senão em articulação com a filosofia; essa é a hipótese de Louis Althusser (2004).⁵ O autor de *O Príncipe* é um pensador em solidão, uma figura

⁵ Michel Foucault, no entanto, afirma algo distinto, até mesmo o contrário: “(...) lejos de pensar que Maquiavel abre el campo a la modernidad del pensamiento político, yo diría que marca, al contrario, el final de una era o, en todo caso, un momento culminante, la cumbre de un momento en el cual el problema era sin duda la seguridad del príncipe y su territorio” (2009, p. 86). Foucault (2009, p.288-291) vai ainda mais longe ao afirmar que, entre los séculos XVI e XVII, a palavra “política” se refere a pessoas, é empregada em sentido negativo, e não se refere a um âmbito, a um conjunto de objetos ou a uma profissão. Seu tema, o tema dos políticos, é o da soberania. Apenas em fins do século XVII a política alcançaria outra dimensão, onde se destaca a figura do bispo Bossuet. Essa modulação é a que transformaria a política, segundo Foucault, em “un dominio, un conjunto de objetos, un tipo de organización de poder” (2009, p. 290). Por outro lado, Hannah Arendt considera que Maquiavel não foi o pai da ciência ou da teoria política, mas sim que ele pode ser considerado o pai espiritual da revolução (2009, p. 48). Milner afirma que “*El Príncipe* de Maquiavel inaugura el espacio moderno en el que la política consiste en hablar de política” (2013, p. 68), ao mesmo tempo em que é parte da

isolada, diz Hannah Arendt (2010, p. 445), que recupera para a política parte do pensamento da Antiguidade romana, e em menor medida, da Grécia Clássica.⁶ Isso pode dever-se, talvez, a certa correspondência entre o interesse prático da política e o desprezo romano em relação à filosofia, segundo assinala Arendt (2007, p. 65). Ou, também, ao projeto de Maquiavel de assinalar “las necesidades de las relaciones entre quienes gobiernan y quienes son gobernados” (FOUCAULT, 2009, p. 287), prescindindo do modo natural e do fundamento teológico, quer dizer, tomando distância tanto de Moisés como de Paulo de Tarso.

Em qualquer caso, há que ter em conta, desde o princípio, que Aristóteles é o grande ausente do pensamento de Maquiavel (ALTHUSSER, 2004, p. 72), sobretudo no que isso implica para uma teoria política que ou bem supõe ou bem nega o homem como animal político por natureza.

A novidade que introduz Nicolau Maquiavel tem a ver com o conhecimento da história, dos Príncipes, da arte de governar e de fazer a guerra (ALTHUSSER, 2004). Interessa, especialmente, para a dimensão teórico-metodológica desta investigação, a seguinte afirmação de Althusser: Maquiavel “rompe con lo que antes que él reinaba sobre los espíritus: una representación imaginaria de la política, una ideología de la política” (2004, p. 47). A repercussão não é menor: o problema político de Maquiavel, a constituição de um Estado, chegará ao problema filosófico de Hegel, a Ideia do Estado.⁷ E há mais: “¿Quién ha podido creer que la fascinación ejercida por Maquiavelo era

fundação da mimética na política moderna, quer dizer, da discussão política. Retomarei a questão da mimética na política no capítulo 6.

Por outro lado, para Althusser (2004, p. 75), “Maquiavelo se interesa por una sola forma de gobierno: la que permite al Estado durar”; para Foucault (2009, p. 284) “(...) el problema de Maquiavelo no es precisamente la conservación del Estado en sí mismo”. El Estado, segundo la mirada de Foucault, não é mais que “una peripecia del gobierno y éste no es un instrumento de aquél. O, en todo caso, el Estado es una peripecia de la gubernamentalidad” (2009, p. 291).

Sobre Montesquieu como fundador da ciência política, cf. a leitura crítica de Althusser (1979).

⁶ Montesquieu também esteve sozinho, mais de dos séculos depois, ao procurar pensar a política com os parâmetros da ciência, ao buscar leis na diversidade dos fatos políticos, na história dessa diversidade e suas variações (Cf. ALTHUSSER, 1979). A atmosfera cultural da época era propícia para esse intento, se consideramos que, como afirma Baudrillard (2000), a Natureza é uma invenção do espírito iluminista do século XVIII.

⁷ Sobre a ideia de Estado em Hegel, cf. Kervégan (2007).

exclusivamente política (...)?” pergunta Althusser (2002, p. 40). Suas ressonâncias filosóficas nos alcançam, e estão presentes nos pensadores mais potentes que o sucederam, de Spinoza a Marx, pensadores que não são menos que o fundamento de toda filosofia e toda política contemporânea.

Por outro lado, se Maquiavel torna-se tão importante para a pergunta realizada em torno a nossa hipótese, é porque, como afirmou Antonio Negri (2004, p. 40), “planteó el problema (no sólo político sino también ontológico) de la constitución de lo real en tanto que libertad”. Entre Althusser e Negri, como se pode ver, Maquiavel se lê com Lacan. Entre o imaginário da política e o real da liberdade, quem está comprometido aí, em germe, é o sujeito. Vale anotar aqui que, na leitura de Gramsci, é preciso distinguir entre vida privada e pública, entre ética e política; nesta distinção radica, segundo Gramsci (2010, p. 296), a grandeza de Maquiavel.

O problema da língua aparece como questão política desde o princípio, ainda que como tal não esteja proposto mais que em sua dimensão imaginária. A unificação da Itália sob uma mesma autoridade política, preocupação primeira de Maquiavel, enfrenta o problema das línguas.⁸ O que está em jogo, se colocamos nos termos de Milner (2012b), é uma regulação da linguagem e sua relação com o

⁸ Maquiavel se refere especialmente à língua como problema no capítulo III de *El Príncipe*, ao apresentar as dificuldades dos principados mistos. O problema da linguagem é retomado de várias formas por Antonio Gramsci. Por exemplo, na questão da obra de arte e das diferenças linguísticas entre culturas (1977, Caderno VI, § 62); ou também ao analisar a obra de Pirandello, algumas delas escritas em italiano e outras em dialeto. Neste caso, Gramsci afirma que a certa universalidade da língua literária expressa parcialmente os sentimentos; a forma de expressão imediata dos sentimentos é o dialeto, enquanto é utilizado na conversação íntima. Nos termos da unidade nacional, este plano deve ser superado. É só nos usos individuais, íntimos da língua, que se pode medir o grau de nacionalização do patrimônio linguístico, diz Gramsci (1977b, Caderno XXIII, § 39). Aliás, Gramsci participou do histórico debate sobre a unificação das línguas na Itália, e também do debate sobre o papel ou a possibilidade de uma língua universal. Por exemplo, as suas reflexões sobre a questão da cultura nacional italiana começam pela problematização da unificação política e territorial da Itália, com referências ao antigo problema da língua nacional (1977b, Caderno XXI, § 1). Para Gramsci, a gramática normativa é um ato político; uma língua unitária se alcança só quando é uma necessidade, embora se possa fazer uma intervenção organizada para acelerar o processo já existente (1977b, Caderno XXIX, § 2 e § 3).

reordenamento dos povos.⁹ Para a constituição de uma nação, o Estado será o instrumento por excelência, nacional e único. Trata-se da demanda de que a língua não seja equívoca, por isso resta ela, em princípio, na esfera imaginária. O problema se resolveria se as línguas pudessem ser reunidas em um todo, em uma espécie de linguagem universal cuja forma e conteúdo correspondessem ao mundo, quer dizer, aos signos que a traduzem, o carácter inequívoco, tal como o concebeu a Ideologia sob as condições de possibilidade da gramática geral dos séculos XVII e XVIII (FOUCAULT, 2003). Descartes não estaria distante da questão. Em uma de suas cartas ao padre franciscano Marin Mersenne, lhe comunicaria sua opinião sobre um projeto de linguagem universal. A opinião de Descartes se demarca, com clareza, no racionalismo, e essa possível língua universal deveria funcionar ao modo das matemáticas, na dependência da “verdadeira filosofia”, a fim de que servisse para pôr em ordem os pensamentos dos homens, tanto os camponeses como os filósofos. No entanto, finalmente Descartes é cético a respeito da possibilidade de que tal língua pudesse de fato existir.¹⁰

Mas a preocupação de Maquiavel pela linguagem ainda era uma preocupação pelo mundo, poderíamos dizer, pela cultura, ainda que não existisse formulada como tal, já que no século XVI a linguagem ainda estava emaranhada com as coisas do mundo, como diz Foucault. Ainda que já em germe, sua preocupação política pelas línguas não residia no problema da representação; seu contexto era ainda o da interpretação, se seguimos a análise de *As palavras e as coisas*.

O mesmo século de *O Príncipe*, o século que viu nascer a nova “ciência política”, apresenta já antecedentes do que logo será o dispositivo estatal fundamental da cultura: a escolarização. A princípios do século XVI, com fins fundamentalmente religiosos, Lutero e Calvino propunham a obrigatoriedade da escola. Ao mesmo tempo, o germe de

⁹ Talvez não tenha sido a primeira vez, mas com Maquiavel se expõe definitivamente o problema do “povo”. Esta palavra teve origens insuspeitas, mas o problema que se coloca desde Maquiavel é a relação entre povo e Estado, sobretudo porque os processos de unificação ou libertação que se conhecem até agora sempre estão unidos, de uma maneira ou outra, a uma ideia de Nação, quer dizer, a uma identidade. A fórmula que se opõe a ele, em uma época na que já se pode falar de internacionalismo, é: *Proletários de todos los países, uni-vos!*, porque os proletários não têm pátria. Sobre sentidos positivos e negativos da palavra “povo”, cf. Badiou (2014).

¹⁰ Cf. a *Carta sobre el proyecto de un lenguaje universal*, Descartes (2009).

uma educação de classes, quer dizer, da escolarização dos filhos de trabalhadores, geralmente pobres (ou, posteriormente, proletários), encontra-se na gratuidade e obrigatoriedade do ensino para os pobres em Genebra, fundada por Calvino em 1536 (QUERRIEN, 1994). Isto é um importante antecedente do que mais tarde vai ser o lema político da educação universal, para além da tradicional educação dos filhos das famílias da aristocracia ou da nobreza. Concomitantemente, a Companhia de Jesus, ordem católica fundada na primeira metade do século XVI, cujos membros são mais conhecidos como *jesuítas*, também teve um papel fundamental: no marco de uma defesa conservadora da Igreja Católica, estabeleceu a educação como uma de suas linhas de ação mais relevantes. Em meados do século XVII, Comenio publica sua *Didáctica Magna*, um tratado sobre a arte universal de ensinar tudo a todos. Em 1685 terá lugar na França, a instituição das primeiras “escolas normais”, abrindo a via que logo se consolidará como tradição normalista. A língua como problema político será definitivamente assunto de Estado, e a educação seria sua solução.

Este problema político teve suas repercussões filosóficas e inclusive linguísticas, duradouras: quatro séculos depois, a revolução russa, que enfrentou o mesmo problema de Maquiavel, a reunião de várias línguas em um único Estado nacional, desencadeou a polêmica sobre o estatuto das línguas. Tratava-se de um aspecto da infraestrutura ou da superestrutura? A polêmica justificou inclusive a intervenção de Stalin, que resolveu a questão afirmando que a língua não estaria nem em uma nem em outra, senão articulando as duas instâncias da formação social. Depois de uma revolução, a língua é a única coisa que permanece, diz Stalin (1950), ao mesmo tempo em que recordava que Marx reconhecera a necessidade de uma língua nacional única, assim como mais tarde o fez Lenin.¹¹ Outro exemplo: segundo Jean-Claude Milner (2012a), a Revolução de 1789 fracassou porque não teve uma língua, em outros termos, porque desconsiderou os seres falantes como e quanto seres falantes.

¹¹ Esta intervenção de Stalin não ficou inadvertida por Lacan (cf. LACAN, 1979 e 2011). Sobre o problema da língua para o materialismo, e especialmente para ponderar certo impacto das afirmações de Stalin, cf. Milner (2012b), (2003), (2000) e (1996). Por outra parte, é importante dizer que também Gramsci afirmou que nenhuma situação histórica nova, ainda que radicalmente nova, transforma completamente a linguagem (Cf. GRAMSCI, 1986, Caderno 11, § 16).

Entre Maquiavel e Stalin, a língua foi objeto de reflexão filosófica para a maioria dos principais pensadores modernos: Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Condillac, Adam Smith, Hegel, Destut de Tracy, Nietzsche, entre os mais destacados. “El Renacimiento se detuvo ante el hecho en bruto de que hay un lenguaje”, diz Foucault (2003, p. 84), que afirmou ainda que entre a política e a língua como objeto de reflexão filosófica renascentista – este foi o horizonte cultural, por dizê-lo de alguma maneira, de Maquiavel – não há relação imediata e explícita. Tratava-se do horizonte do comentário e da interpretação, no qual o mundo se confunde com sua própria descrição. Segundo mostra Foucault, o século XVII verá as coisas se alterarem: instala-se definitivamente o problema da relação entre a linguagem e a representação e, dessa maneira, o comentário deixa seu lugar à crítica (FOUCAULT, 2003, p. 85). Essa inflexão é absolutamente relevante, sempre que no que Foucault chamou de episteme da época Clássica, se fazem possíveis a “ciências empíricas da ordem” (2003, p. 77).¹² Aí mesmo é que Rousseau e Adam Smith realizam seus ensaio e tratado sobre as línguas; aí mesmo é que “Condillac y Destut han colocado en la línea de su teoría del conocimiento y del lenguaje la del comercio y de la economía que, para ellos, tenía tanto valor de política como de moral (...)” (FOUCAULT, 2003, p. 82). Em fins de XVIII ainda se realiza uma empresa que pode ter sido útil a Maquiavel e sua preocupação pela unificação da Itália: como assinala Foucault (2003, p. 229), em 1787 aparece na Rússia, com motivos políticos, um glossário comparativo das línguas do Império, naquela ocasião sob a égide de Catarina II A Grande.

A isso haveria que agregar, pouco depois, a primazia do interesse na biologia e seu correlato filosófico na vida. O quadro está pronto para que se articule o político: aí fica subsumido o Homem que vive, trabalha e fala. Para isso, há que esperar que se constitua a maneira *moderna* de conhecer as empirias, como indica Foucault (2003, p. 245). Talvez porque o verbo, ou seja, a ação, tenha exigido um lugar central na positividade das ciências da linguagem, foi que a política viu concretizar algo que até o século XIX não se havia realizado. Quando a linguagem se liberta da representação, articula-se na atividade do sujeito, como diz Foucault, e isso o uniria radicalmente com a questão da liberdade.

¹² Essas formas parecem haver sido preservadas nas sucessivas formas discursivas, ou pelo menos na relação de alguns métodos com certos objetos, até a segunda metade do século XX. Contra essas formas e relações se haveria construído o estruturalismo francês. Cf. Pêcheux; Gadet (2012).

Lo que habla en una lengua y no cesa de hablar en un murmullo que no se entiende pero del cual proviene, sin embargo, todo el fulgor, es el pueblo. (...) El lenguaje no está ya ligado al conocimiento de las cosas, sino a la libertad de los hombres (FOUCAULT, 2003, p 284).

No entanto, como contrapartida, não há que esquecer que se a linguagem oferecia ao problema político da liberdade um lugar, e apesar da historicidade que se colocava em jogo nos saberes modernos, a vida se definia, contudo, pela medida da biologia.

Por outro lado, o problema político da língua é importante em Maquiavel na medida em que sua preocupação é pela durabilidade do Estado. Maquiavel foi o primeiro a pensar a possibilidade de fundar um corpo político permanente, durável, estável, e também quem introduziu o vocábulo “estado”, *lo stato*, na teoria política (ARENDT, 2009). A durabilidade em questão depende, escreve Althusser (2004), da “verdade efetiva”, quer dizer, das ações concretas dos homens, porque “la efectividad de lo verdadero se confunde siempre con la actividad de los hombres” (ALTHUSSER, 2004, p. 59).¹³ Essa efetividade é a que tentarão assegurar os sistemas educativos nacionais, principal dispositivo ideológico deste terceiro, esse Outro que interpela ideologicamente os indivíduos como tais.

1.2. ESTADO DE NATUREZA E ARTIFICIALIDADE DA LINGUAGEM

Nos séculos XVII e XVIII, a problemática da política se articula em função de três conceitos: estado de natureza, estado civil e contrato. Todos os teóricos políticos desses séculos se apoiam na ideia de contrato social, com exceção de Vico e Montesquieu; Spinoza também ocupa um lugar aparte. Montesquieu e Vico desenvolvem um tipo de argumentação que exclui o contrato; baseiam-se em um conceito de sociabilidade natural, que procede do *zôon politikon* de Aristóteles. Montesquieu, inclusive, se apoia na geografia e no clima para explicar as condutas humanas e os tipos de governos a elas associadas

¹³ Cf. a passagem das *Histórias de Florença*, de Maquiavel, traduzidas por Selvino Assmann (2006).

(ALTHUSSER, 1979). Nesse sentido, estes pensadores representam uma fissura na teoria política aqui apresentada.¹⁴

Neste contexto, a ideia de um estado de natureza é fundamental, e não cessa de aparecer, ainda que de diferentes formas, até nossos dias; foi uma peça fundamental de certo imaginário da política, quer dizer, do “fantasma político” (ALTHUSSER, 2007, p. 254). Os filósofos do direito natural se propõem o problema da origem da sociedade, e o resolvem apelando ao estado natural e ao contrato social. Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, todos concordam em que “el estado de naturaleza no es sino el origen de una sociedad cuya génesis pretenden describir” (ALTHUSSER, 1979, p. 24). Desta maneira, a ideia de estado de natureza tem um papel teórico duplo: por um lado, o papel de origem, por outro, o de “reserva ideal”, segundo indica Althusser (2007, p. 253).

Uma longa e talvez interminável discussão oponha duas visões do humano, ontológicas, das quais derivam outras. O homem é parte da natureza ou é, sendo parte dela, o que se distingue por um elemento “artificial” chamada linguagem. O mundo do homem é apenas outro elemento da natureza, é essa artificialidade que a ela opõe, e que, frente à língua, articula uma economia, uma estrutura social, cultural e política. Trata-se da animalidade do ser vivo, como se colocou em ocasiões, da distinção entre o animal e o homem, discussão que corre ao longo de toda a história do ocidente, conforme indica Jacques Derrida (2011), se quisermos apenas nomear um dos vários filósofos contemporâneos que se ocupou da questão.¹⁵ Como tal, a questão está proposta teológica e filosoficamente, de maneira que é uma peça chave do ocidente judaico-cristão: para tal, basta mencionar o Antigo Testamento e a política de Aristóteles. Em qualquer caso, os animais estão para os homens. Porém, como será discutido mais adiante, existem diferenças entre a discursividade especificamente teológica e a filosófica, mas com uma coincidência fundamental: o homem é aquele que fala, e enquanto fala, pode nomear. Pode nomear inclusive esse resto de natureza que perdura nele, essa animalidade irreduzível.

O pensamento político moderno vai retomar esta questão, quando se pode destacar a figura de Thomas Hobbes. De acordo com a leitura de Althusser (2007) há três momentos essenciais no pensamento de

¹⁴ No final desta seção aprofundarei sobre alguns aspectos do pensamento de Montesquieu. Sobre o pensamento de Spinoza, na seção 1.3.2.

¹⁵ Para esta pergunta é importante ressaltar que, a propósito da questão da verdade em Lacan, Derrida (1977, p. 125) indicava já em 1975 que o interesse pelo tratamento da animalidade é capital.

Hobbes: o estado de natureza; a lei natural; o contrato, estado civil e soberania. No estado de natureza as relações humanas não se regem pelo jurídico o político, tem-se um estado pré-político, selvagem, um estado de liberdade e igualdade em que rege um direito natural. A igualdade deste estado é porque, em condições naturais, qualquer homem pode fazer o outro morrer, quer dizer, trata-se de uma liberdade colocando fim a outra. Isso é o que se conhece, em Hobbes, como “guerra de todos contra todos”, de onde “o Homem é o lobo do Homem” (*homo homini lupus*); expressa-se aí a contradição imanente da liberdade e a igualdade naturais, onde prevalecem as “paixões da alma sensível” (HOBBS, 2000, prefácio).¹⁶ O estado de natureza será, pois, um estado de guerra. Neste sentido, Hobbes se distingue de Aristóteles. A liberdade do estado de natureza está excluída de todo livre arbítrio, porque este supõe a artificialidade da linguagem. A igualdade é de poder, quando, inclusive, o mais fraco pode matar ao mais forte, na luta pela liberdade. A igualdade em Hobbes corresponde à recíproca capacidade de matar, segundo indica Arendt (2007, p. 46). Rege aqui o direito natural como idêntico às paixões, e não à lei natural, que implica reflexão sobre as consequências daquele direito.¹⁷ Segundo Hobbes (2005, p. 106), o direito de natureza

es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.

A lei da natureza

es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada (HOBBS, 2005, p. 106).

¹⁶ *De cive*, 1651.

¹⁷ É importante destacar que, de acordo com Althusser (2007), as paixões no sentido de Hobbes, elas não têm status psicológico.

Deste modo, para Hobbes (2005, p. 106), é necessário distinguir direito de lei. O direito é a liberdade de fazer ou omitir; a lei determina e obriga a uma dessas coisas. Enquanto persiste o direito natural, não há segurança para ninguém, de forma que a primeira lei natural consiste em procurar a paz.

O estado de guerra é universal e perpétuo; é um estado de miséria e terror. Assim, o medo é o que domina neste estado em que a morte ameaça permanentemente. Sua chave será a competição, com o qual podemos supor que não estará distante da articulação teórico-ideológica do liberalismo econômico. A lógica é análoga a aquela que mais tarde se mostrará na biologia de Bichat, para o qual “la vida es el conjunto de las funciones que resisten a la muerte” (apud ESPÓSITO, 2009, p. 36). A distinção hobbesiana entre as paixões e a razão, essa espécie de “antropologia negativa”, como diz Espósito (2009, p. 45), parece prefigurar a distinção “bio-sico-social” entre uma vida interior (organismo) e uma exterior (social, relacional).

Da reflexão sobre a miséria que produz este estado de guerra surge a lei natural, em um movimento que faz substituir a paixão pela razão. Este procedimento se articula na produção de um laço social: o discurso. A razão e a linguagem são necessárias na medida em que podem indicar um futuro, os fundamentos do contrato. Como contrato elaborado segundo a razão e a linguagem, é de seres falantes que se trata: ficam excluídos os animais, as crianças e Deus. Esta vez parece mais próxima de Aristóteles, mas apenas parece; para Hobbes é próprio do homem o artifício, a linguagem como artifício. Segundo Althusser (2007), Hobbes é o primeiro a teorizar sobre a arbitrariedade do signo. Esta arbitrariedade é a que funciona na artificialidade que se opõe ao estado de natureza, que a suspende parcialmente, e por isso “el error es lo propio del hombre que habla” (ALTHUSSER, 2007, p. 364).¹⁸

O contrato tem um limite: a morte; ao mesmo tempo em que é o medo da morte o que funda o contrato. A fim de promover uma ideia de liberdade individual, Hobbes passa “del orden de la libertad espontánea al de la libertad ilustrada por la razón” (ALTHUSSER, 2007, p. 267). No entanto, as leis naturais continuam sendo divinas e eternas. É importante destacar aqui que a razão é a evidência empírica do indivíduo, é onde ele nasce. Com este postulado, Hobbes enfrentou a contradição entre o individual e o universal, entre a razão e as leis da

¹⁸ A questão da linguagem é extremamente importante para Hobbes, como se pode ver no *Leviatã* e no *De corpore*. Retomarei esta questão na seção dedicada à multiplicidade.

natureza, entre o fato empírico do indivíduo como origem da razão e a lei como norma transcendente. Por isso Hobbes (2000, p. 99) dirá:

Pero lo que llamo leyes de naturaleza, como sólo son ciertas conclusiones alcanzadas por la razón acerca de aquellas cosas que deben hacerse u omitirse (...) no puede decirse con propiedad que sean leyes dadas oralmente, pues proceden de la naturaleza.

Quer dizer, as leis da natureza, ainda que procedam de uma reflexão sobre o estado natural como estado de guerra universal e permanente, não são naturais, mas expressam uma reflexão, a possibilidade de um futuro. “La ley natural es la verdad immanente de la guerra; a partir de la cual los hombres reflexionan sobre un orden posible”, escreve Althusser (2007, p. 374).

A lei natural, segundo Leo Strauss (2013, p. 220), deve deduzir-se da mais poderosa de todas as paixões. Mas, o cumprimento das leis naturais está assegurado, curiosamente, com uma paixão: o medo, uma paixão universal. Trata-se especificamente do medo à morte, sendo sua contra-face o desejo de auto-conservação, sublinha Strauss (2013, p. 221). Se Maquiavel considerou que era necessário o medo, e que para tal era preciso conservar a religião, expressão do temor a Deus, Hobbes dirá que o contrato político entre os homens que assegura a durabilidade de um estado civil precisa de um poder absoluto ao qual temer. Trata-se de um contrato político de submissão para o qual, ademais do povo e do príncipe é necessário um terceiro: o soberano, que recebe a doação de direitos, por meio de uma alienação, de uma renúncia, em mecanismo análogo à alienação do sujeito, dir-se-á. “El soberano es el medio de la puesta en práctica de la ley natural” (ALTHUSSER, 2007, p. 382). A multidão governada não tem vontade única, por isso Hobbes denomina *povo* a vontade que se unifica em uma só pessoa: o príncipe.¹⁹ Aqui, a política é o poder do soberano absoluto, afirma Althusser (2007, p. 376). Prosseguindo, a essência da soberania é a vontade do príncipe, à qual Althusser (2007, p. 272) denomina, de maneira paradoxal, “absolutismo liberal”, na medida em que o poder absoluto do príncipe deve deixar a menor liberdade possível aos cidadãos, propor o mínimo de leis possível, quer dizer o mínimo possível de obrigações, para deixar

¹⁹ Segundo Espósito (2009, p. 126), esta lógica começa a mostrar o carácter reificador da personalização soberana.

espaço para o direito, que é a liberdade. A contrapartida do contrato é que o Estado garanta a propriedade privada, em razão da qual o absolutismo de Hobbes se funda no que se pode nomear como “individualismo possessivo” (BALIBAR, 2011, p. 71). Esse individualismo possessivo é, segundo Macpherson (2005), o postulado subjacente que dá unidade ao pensamento político inglês dos séculos XVII a XIX, base do estado democrático liberal. A crença nova nos direitos do indivíduo é um ingrediente essencial, diz Macpherson (2005, p. 13). Segundo este autor, não é possível qualificar de liberais as conclusões de Hobbes, mas seus postulados foram grandemente individualistas. A principal dificuldade do individualismo do século XVII é a sua condição de possessivo: na concepção democrático-liberal, o indivíduo é pensado como proprietário da sua própria pessoa ou das suas capacidades, afirma Macpherson (2005, p. 15). A liberdade do indivíduo se radica, desse modo, na propriedade de si mesmo. Esses postulados se encontram em Hobbes y Locke.

É o germe da burguesia liberal, signo da paixão pelo laço.

Si una sociedad se vanagloria de no dictar otras leyes que el mínimo necesario para que unos seres hablantes se sostengan juntos, fácil será comprender que su principio no está en la virtud, ni en el honor, ni en la obediencia, sino en la tontería, es decir, en la pasión del lazo mismo (MILNER, 1999, p. 131).

Finalmente, o que importa é que o Estado tenha como função fazer possível a liberdade económica.

Com Baruch Spinoza, outra figura a destacar no interior do pensamento político moderno, se introduz algumas diferenças. Spinoza elogia Maquiavel, e o faz ao tratar de política e de filosofia, segundo assinala Althusser (2002).²⁰ Antes de expor o problema da multidão em Spinoza, central para nossa pergunta de pesquisa, é preciso uma breve referência ao que habitualmente, segundo Althusser, se apresenta como sua teoria do conhecimento. Nela a imaginação não é uma faculdade, mas um mundo mesmo, para além do qual nada há. O mundo é uma “totalidad única *no totalizada*, sino vivida en su *dispersión*, y vivida como lo ‘dado’ en lo que somos ‘arrojados’ y a partir del cual nos

²⁰ É pelo menos interessante assinalar que Spinoza e Maquiavel encontram-se na preocupação pela constituição de um Estado nacional (cf. BALIBAR, 2011).

forjamos todas nuestras ilusiones” (ALTHUSSER, 2002, p. 44). Desta maneira, a política de Spinoza se insere no imaginário do mundo e seus mitos.

No pensamento político de Spinoza, seguindo Balibar (2011), encontramos com três paradoxos. Primeiro: a política é da ordem da história, mas conhecer é conhecer Deus, e este é a Natureza mesma. Segundo: a política é da ordem da paixão, mas precisa do conhecimento, tal e como os geômetras.²¹ Terceiro: a política é a tomada de posição na atualidade, mas o saber e a soberania implicam no conhecimento do singular segundo a perspectiva da eternidade (SPINOZA, *Ética*, Parte quinta). Spinoza, neste aspecto não tão claramente anticartesiano, distinguirá entre um conhecimento revelado e outro natural, outro das sagradas Escrituras e outro ainda da ciência ou da razão, uma via teológica e outra filosófica, se seguirmos a distinção de Leo Strauss (1987).²² Entre esses dois conhecimentos se articula o interesse da política de Spinoza: o interesse na liberdade (BALIBAR, 2011). Ele vai a estar de alguma maneira interpelado pelas dimensões religiosa, científica, e propriamente política.

Como se indicou antes, para Spinoza *Deus sive Natura*, Deus é a Natureza, ou, dito de outra forma, as leis eternas da Natureza.²³ A ideia de liberdade apresenta, com isso, pelo menos, um problema: os atos humanos dependem, por inteiro, da ordem da natureza, uma ordem predeterminada que remete finalmente a Deus. Isso supõe uma tensão, se contrapomos um argumento com a ideia de liberdade política, e o que

²¹ A paixão se expressa basicamente em amor e ódio, que não existem um sem o outro. Essas duas formas da paixão se dirigem inclusive aos mesmos objetos, de forma que, para Spinoza, a sociabilidade arraigada nas paixões é conflitiva (Cf. BALIBAR, 2011, p. 129).

²² É certo que Spinoza se reconhece, em parte, como um refutador de Descartes. No que tem a ver com o corpo, Spinoza rompe com a física cartesiana (Cf. CHAUI, 2012). Entre as diferenças fundamentais, podemos assinalar que para Spinoza “la substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, apreendida ya desde un atributo, ya desde otro. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras” (SPINOZA, 2009, p. 134). No entanto, vale dizer também que, segundo Gabriel Albiac, a partir da questão da natureza dos corpos em Spinoza abre-se “uno de los momentos más vulnerables e inacabados de la *Ética*”, e essa vulnerabilidade tem a ver com “la ausencia de una física propiamente dicha” (apud SPINOZA, 2009, p. 144, n. 24).

²³ Cf. o capítulo VI do *Tratado teológico-político*: Dos milagres e a *Ética*, de Spinoza. Cf. a leitura feita por Balibar (2011, p. 31).

isso supõe em termos de vontade do indivíduo. Seja como for, a presença de Deus aqui pode ser entendida como a de um terceiro, sempre que a política não se resolva na consciência dos indivíduos e nas interações subjetivas.

Antes de avançar, destaquemos: para Spinoza, a liberdade é a condição da seguridade (BALIBAR, 2011). “El fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad”, diz Spinoza (1985, p. 207). Para que um Estado seja estável, os indivíduos devem poder exercer livremente o pensamento e a opinião, mas se aplicará uma regra chave: distinguir pensamento e ação. Por isso, os indivíduos renunciam a atuar por própria decisão, mas não a raciocinar e julgar.²⁴ A destruição da liberdade de pensar, segundo anuncia Spinoza no *Tratado Teológico-Político*, destrói a paz do Estado e a piedade.

Entre os pensadores fundamentais da política moderna que tocam no tema da natureza e da linguagem encontramos também Jean-Jacques Rousseau. Segundo Louis Althusser (2007), os conceitos que Rousseau propôs para pensar a história seriam nada menos que revolucionários. Rousseau pertence ao que se conhece como filosofia da Ilustração, mas ocupa uma posição crítica dentro dela. Em seu modo de entender a história, Rousseau ressalta as dimensões antinômica e ou dialética, “la

²⁴ Balibar (2011) destaca que não se trata da distinção típica da tradição liberal entre o público (ações) e o privado (opiniões), mas muito mais de um efeito da separação entre Igreja e Estado. É interessante que esta distinção é mais ou menos análoga à que propõe Leo Strauss (1987): do lado da Bíblia está a primazia do ato, do lado da filosofia (grega), a primazia do pensamento, da palavra. Entre as duas vias, a do ato e a do pensamento, a teológica e a filosófica, se compõe o conflito que é o segredo da vitalidade do Ocidente (STRAUSS, 1987, p. 51). Neste sentido, Strauss afirma que Spinoza foi “el más extremista de los críticos modernos de la revelación” (1987, p. 70). Agreguemos um detalhe mais: segundo Derrida (2006, p. 50), “la fe no ha sido siempre y no siempre será identificable con la religión, ni con la teología.” A respeito desta questão, é relevante a distinção kantiana entre “fé reflexiva” e “fé dogmática”, assinalada por Derrida (2006, p. 52). Mesmo sem pretender identificar teologia e religião, a distinção entre a via teológica e a filosófica realizada por Strauss pode ser problematizada com o ponto de vista de Derrida (2006, p. 74), que diz querer abandonar a oposição entre Razão e Religião, para “intentar ‘comprender’ hasta qué punto el desarrollo imperturbable e interminable de la razón crítica y tecnocientífica, lejos de oponerse a la religión, la porta, la soporta, la supone. Sería preciso demostrar, lo cual no será sencillo, que la religión y la razón tienen la misma fuente”.

contradicción entre los progresos del espíritu y la decadencia de la especie” (ALTHUSSER, 2007, p. 105).

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, originalmente publicado em 1755, Rousseau examina as diferenças entre o homem que vive no estado de natureza, selvagem, e o homem que vive em sociedade, civilizado, vigiado.²⁵

No pensamento desse filósofo, natureza e civilização opõem-se. O inimigo mais temível do homem seriam as doenças, surgidas no esteio da civilização. O “estado de reflexão” é contrário à natureza, já que “o homem que medita é um animal depravado”, diz Rousseau (1989, p. 241), que agrega que “o espírito deprava os sentidos e a vontade ainda fala quando a natureza se cala” (p. 243). A história das doenças é a história das sociedades civis, uma vez que o homem se debilita com a vida doméstica, civilizada. A miséria do homem está do lado da civilização, não do da natureza, de seu estado selvagem. Apenas na vida civil surge, por exemplo, a ideia de suicídio. “O homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade” (ROUSSEAU, 1989, p. 251).

Também nos encontramos com um aspecto metafísico e moral: o animal é uma “máquina engenhosa” (afetação cartesiana em Rousseau), portanto, há a “máquina humana”, ainda que tenha sua especificidade, como veremos mais adiante. A diferença entre animal e homem radicaria em que o primeiro atua segundo os instintos, enquanto que o segundo como agente livre. Trata-se de diferença substantiva, mostrando a especificidade do homem, posto que para Rousseau todo animal tem ideias. Com antecedentes em Lucrécio e Montaigne, Rousseau entende que o conhecimento da morte é o que permite ao homem tomar distância de sua condição animal. É na consciência de liberdade que se mostra a espiritualidade da alma, e junto com tal ideia é preciso destacar que não é sem língua que são livres os povos. Desse modo, ainda que também máquina, o humano e sua possibilidade de ser agente livre se manifesta na sua condição de ser falante, como veremos mais especificamente no *Emílio*.

Outra faculdade específica é a capacidade do homem de aperfeiçoar-se, tanto como espécie, quanto como indivíduo. O

²⁵ Cabe a seguinte precisão: o selvagem tampouco seria próprio do estado de natureza, porque seria já uma forma da desnaturalização (Cf. ALTHUSSER, 2013, p. 70).

entendimento humano é afetado pelas paixões e, segundo Rousseau, por elas a razão se aperfeiçoa.

Por outro lado, aparecem no *Discurso sobre a origem...* algumas ideias que reforçam a divulgada expressão do “bom selvagem”: os selvagens não são maus porque não sabem o que é ser bom, para eles são inúteis o raciocínio e o freio da lei, porque a tranquilidade das paixões e a ignorância dos vícios lhe impedem atuar mal. O mal selvagem é aquele que incorpora os vícios da vida social, um bárbaro. No que se refere às virtudes humanas, a única natural é a piedade, anterior ao uso da razão. A razão engendra o amor próprio e a reflexão o fortifica, com isso o homem se volta sobre si mesmo. A piedade modera esta tendência e funciona como conservação da espécie. O sentimento do amor é uma das paixões mais potentes, capaz de destruir o gênero humano, diz Rousseau. Nele se podem distinguir os sentimentos moral e físico. O físico é o que leva dois indivíduos a unirem-se, o moral é o que determina esse desejo e faz que se fixe em apenas objeto. Este aspecto moral do amor é artificial, nascido dos costumes da sociedade. Este sentimento não existe no selvagem, que se limita ao aspecto físico.

Para Rousseau, as forças do corpo e do espírito dependem da educação, na medida em que esta estabelece as diferenças entre os homens. Portanto, sendo a vida selvagem sem educação e homogênea em relação aos hábitos, a vida civil, as instituições, são o que estabelece o aumento das diferenças naturais entre os homens. Aí radica o germe da servidão e da dominação, que se apoia na ideia de propriedade privada. No estado natural se está livre do jugo e perde sentido a ideia da “lei do mais forte” (ROUSSEAU, 1989, p. 258).

Convém destacar que a reflexão sobre a ideia de propriedade é central no pensamento de Rousseau: ela é a base real da desigualdade na vida civilizada. O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, ao cercar um terreno, diz, “isto é *meu*” (1989, p. 259). Essa ideia de propriedade não se formou repentinamente no espírito humano, diz Rousseau. Esta é a tese principal do *Discurso sobre a origem...*: há uma relação de dependência entre a desigualdade de poder e a desigualdade de possesões.²⁶

Em suma, até aqui destacamos duas ideias centrais em Rousseau: primeiro, no estado de natureza as desigualdades são quase nulas, elas se potencializam com o desenvolvimento do espírito humano e se legitimam e

²⁶ “Porque, segundo o axioma do sábio Locke, ‘não haveria afronta se não houvesse propriedade’” (ROUSSEAU, 1989, p. 264).

se estabilizam graças ao estabelecimento da propriedade e das leis. Logo, a desigualdade moral se vê autorizada unicamente pelo direito positivo, contrário ao direito natural. Os filósofos e juristas, ao falar do direito natural, não fazem mais que projetar no passado, na natureza, o que adquiriram em sociedade. Segundo Althusser (2007), Rousseau foi talvez o primeiro filósofo a conceber o desenvolvimento da história e da sociedade vinculado dialeticamente às condições materiais, elemento importante para incluir ao pensador em certa via da tradição materialista, inclusive para encontrar antecedentes do pensamento desenvolvido por Marx.

Quando se trata de pensar a relação entre corpo e linguagem, Rousseau não só não deixa de ser importante, como se mostra ainda mais relevante. Do corpo, dirá que é o único instrumento que o homem selvagem conhece. Em relação à linguagem, apresenta uma hipótese relevante para esta investigação, sobre sua origem (“a primeira invenção das línguas”) e sua incidência na vida civilizada na distinção com a vida selvagem. A palavra, primeira instituição social, distingue o homem entre os animais, e a linguagem as nações entre si, diz Rousseau (1978) em seu *Ensaio sobre a origem das línguas*. O Homem progride graças à língua, que é uma língua de convenção, enquanto os animais não progridem porque, ainda que possuam uma língua, trata-se ela de uma língua natural (ROUSSEAU, 1978, p. 163). Quanto mais progride o homem, mais clara e mais exata se torna a língua.²⁷ Esta hipótese expressa toda uma antropologia, inclusive uma filosofia. Segundo Rousseau, as ideias se devem ao uso das palavras e a gramática exercita e facilita as operações do espírito. As ideias gerais só podem ser introduzidas no espírito com o auxílio das palavras e o entendimento só as apreende por meio de proposições.²⁸ A linguagem representa o passo da vida isolada, individual, a vida relacional. Organiza, inclusive, a vida sexual humana: enquanto a mediação da linguagem não se mostrara em

²⁷ É preciso ter em conta, ademais, que Rousseau separa a escritura da fala. Nas formas da escritura dos povos se encontraria o signo do progresso dos homens. Enquanto que a escritura fixa a língua e serve para expressar ideias, a fala transmite sobretudo sentimentos. Para nossa pergunta, interessa adiantar que Lacan distingue entre a fala e a escritura. A escritura pertence ao real, diz Pierre Bruno: “Sin la escritura nos olvidamos de la materialidad del signifiante” (2012, p. 356).

²⁸ Rousseau (1978) diferencia palavras de sinais, assim como também discurso de imagens. Nessa diferenciação, em ocasiões realizada segundo um análise “histórico”, se percebe um certo evolucionismo linguístico.

toda sua extensão, a união sexual era instintiva e espontânea. Contudo, veremos mais adiante que a primeira determinação do pensamento está dada pela atividade sensível, pelo encontro do organismo com o meio. É deste modo que se pode entender que, segundo Rousseau, o desejo ou necessidade de comunicação que apareceu quando um homem foi reconhecido por outro como um “ser sensível, pensante e semelhante a ele próprio” (1978, p. 159) se vale de certos meios que provêm dos sentidos. Não se começou pensando, raciocinando, diz Rousseau, mas sentindo. As primeiras vozes do homem vêm das paixões, quer dizer, “o amor, o ódio, a piedade, a cólera” (1978, p. 164) e não de necessidades físicas como a fome ou a sede.

Existe, para Rousseau, um passado puro, um estado de natureza sem língua. A primeira língua foi “o grito da natureza” (ROUSSEAU, 1989, p. 248). De qualquer forma, este pensador não resolve a relação histórica, de necessidade, entre sociedade e linguagem, não estabelece claramente o que se realizou primeiro. No entanto convém ressaltar que a História começa, em sentido rousseauista, quando o homem abandona seu estado selvagem, porque apenas as ideias permitem estabelecer a continuidade da cultura entre gerações. Dito de outro modo: o mundo não começa e acaba com cada indivíduo.

Para Rousseau não é na linguagem, mas sim no estado de natureza que o homem está em casa. Em tal estado o homem é o seu corpo, e nada mais que isso; trata-se de uma espécie de sujeito não dividido, sem sombra diante de si, todo Um, um homem que não se vê afetado pelo estádio do espelho, inclusive, ou melhor dito, fundamentalmente, porque não olha ninguém e tampouco é olhado por alguém. Apenas estando em grupo “cada um começou a olhar os outros e a desejar ser o próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço” (ROUSSEAU, 1989, p. 263).

No ideário rousseauista o corpo do homem é o corpo de sua liberdade, diz Althusser (2007, p. 109), não havendo contradição, tampouco distância, entre as duas instâncias objetivas chamadas homem e natureza; o corpo é a unidade imediata homem-natureza. Nesta não-relação, como se pode chamar à falta de distância entre homem e natureza, tampouco existe a relação do homem com o homem. Portanto, não existe reino do mais forte, nem relações de dominação, de reconhecimento e prestígio. As relações sexuais, imprescindíveis para a

reprodução, são acidentais.²⁹ Quando o social se instala e arranca o homem da natureza, cessa essa unidade imediata, e aparece a consciência de si.³⁰

O tempo social, a demanda social, se constitui quando se inicia a economia propriamente dita, quando a abundância e generosidade da natureza já não satisfazem os requisitos mínimos para a continuidade da vida. Começa a dependência e sobre ela se articula a política. A posse é o signo dessa nova forma, que se distingue da propriedade. Não é possível, portanto, falar de economia política, senão quando essa expressão faz supor que um Estado é uma “grande família”, como afirma Rousseau em seu *Discurso sobre a economia política*, ainda que entre o governo da família e o governo civil haja uma grande distância, reservando-se para o primeiro a “economia particular” e para o segundo a “economia pública”.³¹ Como as propriedades não são infinitas, começam as lutas, até chegar a uma possível luta de todos contra todos. A solução de Rousseau será a do contrato social. É importante destacar que o que se chama habitualmente de “relações de força” não está em jogo desde o princípio; na natureza, elas não são necessárias. As relações de força são, segundo Rousseau, produto de uma crise econômica, do fim da abundância, da afirmação da propriedade. O contrato social se desdobra em certo estado de relações de força em que há dominantes e dominados, ricos e pobres, momento que antecede o de burgueses e proletários. É no contrato social que posse se converte em propriedade, signo indissociável da economia política. A esse respeito, o

²⁹ Neste estado existe a piedade, elemento bastante relevante no pensamento de Rousseau que já foi mencionado, sobre o qual não será possível aprofundar aqui.

³⁰ Rousseau fará a distinção entre um “amor de si mesmo”, expressado no estado de natureza, sentimento que leva todo animal vinculado à auto-conservação, e um “amor próprio”, sentimento relativo, fictício, produto da vida social, da civilização. O amor-de-si-mesmo no homem “dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude” (ROUSSEAU, 1989, p. 307).

³¹ À economia pública, Rousseau chama “governo”, para distingui-la da ideia de soberania. Pelo demais, há que atentar para a precisa analogia que estabelece Rousseau entre o corpo político e o corpo organizado, vivo e similar ao do homem (2001, p. 8), ainda que advirta que se trata de uma comparação pouco exata. Por pouco exata que seja, no contexto da modernidade, a analogia não carece de importância, embora seja para propor ou descartar alguma hipótese organicista afetando o “pensamento Rousseau”.

diagnóstico que Rousseau realiza ao final do seu *Ensaio sobre a origem das línguas* é categórico: a primeira máxima da política moderna diz que convém manter os súditos separados, já que não é preciso reunir o povo para comunicar alguma coisa, porque o canhão e a moeda organizam tudo.

Finalmente, no pensamento de Rousseau, é decisivo o conceito de estado de pura natureza. Em tal estado, o homem se encontra em uma solidão radical, sem história, fora de dela.³² Encontra-se também sem língua, não fala. Trata-se de uma recusa de todo caráter social, é a existência do nada, diz Althusser (2013, p. 89), da natureza, do bosque. “El bosque es el espacio del no-reconocimiento, de la no-identificación, de la no-identidad” (ALTHUSSER, 2013, p. 131). O estado de pura natureza é o vazio de qualquer categoria social, é uma origem idêntica a si mesma, sem história nem progresso.

Se for possível ler tal estado com Lacan, diríamos que se trata de um *Real*, se trata de uma idealidade na qual não há significantes, não há *Outro*, e, portanto, nada foi gerado nos termos do simbólico e do imaginário, nada foi inscrito em qualquer discurso, nada se configura em termos de realidade, é o sem laço, um não-mundo. É a eternidade do instante. No estado de pura natureza, o homem que Rousseau (1989, p. 257) denomina selvagem expressa uma “constituição primitiva dos corpos”. Esse corpo primitivo é mais ou menos indiferenciado, assim como é o espírito. O estado de pura natureza supõe uma igualdade radical porque ainda não interveio qualquer forma de educação. Neste sentido, podemos dizer que para Rousseau a desigualdade é efeito da institucionalização do corpo e do espírito. E ainda mais: na vida social, se nos referimos à questão política da liberdade, a língua é fundamental. Segundo ele,

Existem línguas favoráveis à liberdade, são as sonoras, prosódicas, harmoniosas, cujo discurso de bem longe se distingue. (...) Afirmo ser uma língua escravizada toda aquela com a qual não se consegue ser ouvido pelo povo reunido. É impossível que um povo permaneça livre e fale uma tal língua (ROUSSEAU, 1978, p. 199).

³² Segundo Althusser (2013), o conceito de “estado de pura natureza”, diferente de “estado natural”, é inédito até Rousseau, decisivo para o *Discurso*... É o ponto de distância com Hobbes e Locke.

O homem no estado de pura natureza é um homem sem desejo, que encontra satisfação imediata de suas necessidades, que não precisa de mediações para tais satisfações. De alguma maneira, trata-se de um homem que vive no puro ato, que simplesmente vive, se podemos chamar de vida à conexão entre o apetite e o ato que o satisfaz (NUÑEZ, 2014b). Do lado do estado de pura natureza está o coração, apartado da razão, mas, no entanto, é um coração que pensa, diz Althusser (2013), que dirige a razão.

Ao estabelecer a diferença entre o animal e o humano, observamos uma vez mais a afetação cartesiana de Rousseau:

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tenda a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão pela qual o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita (ROUSSEAU, 1989, p. 242-243).

Como se pode observar, a vida e a liberdade são bens essenciais da natureza. Mas o espírito deprava os sentidos, diz Rousseau, e a vontade ainda fala quando a natureza se cala.³³

Em suma, de acordo com Althusser (2013, p. 109), a tese geral de Rousseau é a seguinte: “Em el estado de pura naturaliza los hombres son libres e iguales”, a saber: que la relación del hombre con la naturaleza sea inmediata, es decir, sin distancia ni negatividad” e “que la relación del hombre con el hombre sea nula en el estado natural”. Não se trata aqui de uma natureza hostil, senão muito pelo contrário, de uma natureza provedora. Apenas grandes acidentes naturais arrancam o homem deste estado de natureza pura, e o obrigam a passar trabalho para extrair dela qualquer tipo de sustento vital.

Uma citação extensa do *Emílio* sintetiza o pensamento de Rousseau que articula natureza, conhecimento, razão e corpo:

³³ Rousseau adota o cartesianismo: tanto pela referência à máquina no animal, quanto pela divisão do espírito em entendimento e vontade.

Siendo, pues, los primeros movimientos naturales del hombre los de medirse con todo cuanto le rodea y experimentar en cada objeto que ve todas las cualidades sensibles que pueden tener relación con él, su primer estudio es una especie de física experimental relativa a su propia conservación, y de que le apartan los estudios especulativos, antes de que haya reconocido su sitio en la tierra. Mientras que sus órganos delicados y flexibles se pueden ajustar a los cuerpos en que deben obrar, y puros aún sus sentidos están exentos de ilusiones, es la ocasión de ejercitar unos y otros en las funciones que les son peculiares; es tiempo de aprender a conocer las relaciones sensibles que las cosas tienen con nosotros; y como todo cuanto se introduce en el entendimiento humano es una razón sensitiva que sirve de base a la razón intelectual, así nuestros primeros maestros de filosofía son nuestros pies, nuestras manos y nuestros ojos (...). Así para aprender a pensar, es necesario ejercitar nuestros miembros, nuestros sentidos y nuestros órganos, que son los instrumentos de nuestra inteligencia; y para sacar toda la utilidad posible de estos instrumentos, forzoso es que nuestro cuerpo, que nos los suministra, se halle robusto y sano. De suerte que lejos de que se forme sin dependencia del cuerpo la verdadera razón del hombre, la buena constitución corporal es la que hace fáciles y seguras las operaciones del entendimiento (ROUSSEAU, 2000, p. 144-145).³⁴⁻³⁵

Como se pode observar, o animal humano, a máquina humana, não depende do instinto, é agente livre; sua liberdade, na medida em que se manifesta na vida com outros, depende de um aspecto fundamental: a fala, as línguas. Partindo de sua relação com o meio através dos

³⁴ A citação foi cotejada com a versão traduzida por J. Marchena (ROUSSEAU, 1821, p. 150).

³⁵ Rousseau distingue razão sensitiva ou pueril de razão intelectual ou humana: a primeira “consiste em formar ideias simples por el conjunto de muitas sensaciones” e la segunda “en formar ideias complexas por el conjunto de muitas ideias simples” (2000, p. 195).

sentidos, o homem se aperfeiçoa, aperfeiçoa sua língua. Sem ela não há desejo, porque no estado de pura natureza, sendo ele de solidão radical, os homens apenas se relacionam fisicamente, de modo espontâneo, de acordo com a necessidade.

Ao final desta seção, vale citar algumas palavras sobre Charles Ouis de Secondat, Senhor da Brède e Barão de Montesquieu. Montesquieu, ainda que imerso no seio da Ilustração, se aparta do denominador comum dos filósofos do direito natural dos séculos XVII e XVIII, segundo a leitura Louis Althusser (1979). O objeto de sua obra, especialmente *Espírito das Leis*, radica nas leis, os costumes e os diversos usos de todos os povos da terra (ALTHUSSER, 1979, p. 14).

Althusser encontra em Montesquieu um teórico preocupado pela história real das sociedades, um pensador que pretende apartar-se do sentido especulativo da história política para localizar-se em um campo afetado pelo ideal da ciência, especialmente pela física experimental, e por isso tenta deduzir as leis dos fatos. Montesquieu não quer captar essências, mas descobrir leis propõe Althusser, e por isso se distancia da teologia e da moral, porque em nenhum caso lhes corresponde a enunciação da verdade dos fatos da política (1979, p. 16). As leis são “relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas”, diz Montesquieu (1820, p. 77). Esta afirmação, feita logo no início do livro primeiro do *Espírito das leis* marca a tônica de sua teoria.

A distinção é radical, e com ela a separação de esferas, de domínios que gozam de uma autonomia relativa: o juízo do teólogo não é o juízo do político, e vice-versa. Nos debates de sua época, Montesquieu não esteve desprovido de ironias: se fazia aquela distinção, se preferia as leis à maneira de uma ciência, era para não fazer confusão, como certo padre que mirava pelo telescópio a lua, mas era o campanário de sua Igreja.³⁶

Mas há ainda outra distinção importante: os seres inteligentes, que também têm leis como o mundo físico, no entanto, não são tão bem governados, e estão sujeitos a errar diz Montesquieu (1820, p. 79), estão sujeitos ao equívoco.

El hombre, en cuanto ser físico, está gobernado como los demás cuerpos, por leyes invariables; pero en cuanto ser inteligente, quebranta continuamente las leyes que Dios ha establecido y

³⁶ Trata-se de parte das respostas de Montesquieu às objeções que se interpuseram ao seu *Espírito das leis* (Cf. MONTESQUIEU, 1820).

muda las que él mismo establece. Tiene que dirigir su conducta siendo un ser limitado: está sujeto a la ignorancia y al error, lo mismo que todas las inteligencias finitas, y aun pierde los débiles conocimientos que tiene. Como criatura sensible está sujeto a mil pasiones (MONTESQUIEU, 1820, p. 80).

As teorias embasadas em uma espécie de naturalismo divino correspondiam à manutenção da ordem feudal; as teorias contratualistas se correspondem com o advento e impulso da burguesia mercantil, cujo objetivo era ganhar um lugar na sociedade da nobreza. Por isso, o contrato social não pode produzir outra coisa que manter a servidão do povo. De acordo com Althusser (1979), na teoria política de Montesquieu está presente a ideia de estado de natureza, mas não a de contrato social. E se não há contrato social é porque, para Montesquieu, as sociedades se fundam, desde que há um homem e seus filhos, graças a um “instinto de sociabilidade”. No entanto, Montesquieu não é o anúncio da *Revolução*, diz Althusser (1979), o que tem a ver com o problema da representação.

Se nos referimos ao problema da representação, encontramos um contraste entre Montesquieu e Rousseau. Enquanto para o primeiro a representação republicana se dá por meio de notáveis, para o segundo trata-se de uma república do povo, em que não há representação em sentido estrito, porque se trata da vontade geral e esta não pode ser representada. Para Rousseau, uma democracia que se dá por representantes acaba consigo mesma, em contrapartida, para Montesquieu, sem representantes, a democracia está condenada ao despotismo popular, entregue às paixões do “baixo povo” (ALTHUSSER, 1979, p. 81). Por isso é que se pode afirmar que Montesquieu não defende a *Liberdade*, mas liberdades particulares, especialmente a da classe feudal, e por isso é que, como se diz antes, não anuncia a *Revolução*.

1.3. SABER DO CORPO, MULTIDÃO E MULTIPLICIDADE COMO PROBLEMA POLÍTICO

*Hace mucho tiempo que evito las multitudes. Las rehúyo. Sé que todo, o casi todo, fue culpa suya. Me refiero a lo malo, a la guerra y a todos los Kazerskwirs, los cráteres que la guerra horadó en el cerebro de mucha gente. He visto a los hombres en acción cuando saben que no están solos, que pueden diluirse, disimularse en una masa que los engloba y supera, una masa formada por miles de rostros como los suyos. Se alegrará que la responsabilidad es de quien los arrastra, los azuza, los hace bailar como a una serpiente alrededor de un bastón, que las muchedumbres no son conscientes de sus actos, su dirección ni su futuro. Es mentira. Lo cierto es que la muchedumbre en sí es un monstruo, un enorme cuerpo que se engendra a sí mismo, compuesto de miles de otros cuerpos pensantes. Y también sé que no hay muchedumbre feliz. Detrás de las sonrisas, las risas, las músicas y los eslóganes hay sangre que se calienta, sangre que se agita, sangre que gira y enloquece al verse revuelta y removida en su propio torbellino (Philippe Claudel. *El informe de Brodeck*, 2014, p. 156).*

O problema da multiplicidade, da multidão dos seres falantes, inclusive o da multidão de corpos falantes, atravessa de parte a parte a cultura do ocidente judaico-cristão. Podemos remeter esta questão pelo menos a Moisés e a Paulo de Tarso. À margem da discussão teológica, que excede o propósito desta pergunta, e inclusive à margem da certeza historiográfica, se importa recorrer a Moisés e a Paulo é porque neles se sustenta a efetividade de um relato, porque há neles, para além da ciência, uma verdade histórica, na medida em que ambos os relatos, inclusive separados pelo inefável representado em um hífen, o judaico-cristão forma parte de um patrimônio universal expressado em um inconsciente.³⁷

³⁷ Cf. Freud (1984).

Vejamos o contraste. Com Moisés, o povo judeu se exilou no Egito, e com ele “gente de toda classe” (Éx. 12.38). Com Paulo de Tarso, “Ya no importa ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer (...)” (Gál. 3.28). Pelos caminhos da Lei, ou pelos da graça e da fé, propõem-se duas formas de articular a multiplicidade, que sempre será multiplicidade falante, inclusive como o expressa Paulo de Tarso, multiplicidade de corpos.³⁸ Por isso, na carta aos Efésios, se dirigia aos que não eram judeus para transmitir o “designio secreto realizado em Cristo”: “que por el evangelio Dios llama a todas las naciones a participar, en Cristo Jesús, de la misma herencia, del mismo cuerpo y de la misma promesa que el pueblo de Israel” (Ef. 3.5-6). Paulo de Tarso exorta a conservar a unidade, porque “hay un solo cuerpo y un solo Espíritu” (Ef. 4.4). Deste corpo único, Cristo é a cabeça (Ef. 4.15) “Y por Cristo el cuerpo entero se ajusta y se liga bien mediante la unión entre sí de todas sus partes” (Ef. 4.16). A Igreja é o corpo de Cristo, e este leva todas as coisas a sua plenitude (Ef. 1.23). “Él hizo de judíos y de no judíos un solo pueblo, destruyó el muro que los separaba y anuló en su propio cuerpo la enemistad que existía” (Ef. 2.14) e, sobretudo, “puso fin a la ley” (Ef. 2.15). Cristo, diz Paulo, fez dos circuncidados e dos não circuncidados, um só corpo, unidos pela fé. Desta maneira, tudo parece indicar que a questão da multiplicidade dos corpos falantes não pode senão ser um traço que separa mais do que une a síntese denominada judaico-cristã.

Por outro ado, o mundo secular também faz da política uma forma de o que fazer com a multidão, com o ser vários, ainda que as respostas de Platão e Aristóteles sejam distintas. Por isso, segundo Hannah Arendt (2007, p. 64), o abismo da política não é entre indivíduo e comunidade, mas entre o existir em solidão e o viver juntos.³⁹

³⁸ De qualquer forma, a tradição judaica dá mais importância à palavra, e a cristã à imagem. Deste modo, se poderia propor a seguinte hipótese: uma política derivada da tradição cristã se articula no imaginário; uma derivada da tradição judaica se articula no real-simbólico. Fica por ser estabelecida a conexão desta hipótese com outra claramente formulada e contrastada por Agamben (2008): a biopolítica tem sua origem em dois paradigmas políticos da teologia cristã, mais precisamente na teologia econômica. Nesse contexto, é absolutamente relevante a seguinte constatação de Agamben (p. 433): quando Paulo fala da vida de Jesus, o faz nos termos da *zoé*, e não da *bíos*. Retomarei esta questão mais adiante.

³⁹ Para o saber, é interessante sublinhar o que indica Hannah Arendt (2007): na Antiguidade, a *bíos theoretikós* corresponde à solidão, enquanto que a *bíos politikós* corresponde à *communitas*.

Trata-se do plural, do ser vários, da multidão, de corpos que povoam o mundo, como diz Milner (2013). A “pressão do real” faz que o ser falante descubra que não está sozinho no mundo, ainda que em algum momento pudesse ter-se imaginado tal coisa, de onde surge o medo. A multidão tem a estrutura do ilimitado e suporta em si a precariedade; a “la combinación de la multitud, de lo ilimitado, de la palabra y del silencio, a eso se le llama masa” (MILNER, 2013, p. 12-13). Para a política moderna, a noção de massa é capital. No entanto, tal noção foi, ou ainda é, ambivalente. Foi associada entre o singular e o plural: a massa, as massas. Da mesma maneira, Milner indica uma incerteza na relação entre massa e multidão, ou entre massas e multidões. Nessa incerteza, não é o mesmo supor que a determinação em última instância de uma formação social está na economia ou supor que o conjunto de seres falantes, enquanto tais, não são apreensíveis nem como massa, nem como multidão. Tampouco é o mesmo supor que há aí uma relação dialética.⁴⁰

Do ponto de vista da política, massa e multidão são diferentes. Segundo Milner (2010), enquanto a massa refere a uma posição ativa, a multidão refere a uma posição passiva. A posição ativa se manifesta enquanto o sujeito participa do movimento de massas e a passiva enquanto o sujeito é arrastado pela multidão. No dispositivo do político, a estatística é uma matematização do efeito de multidão, afirma Milner (2010, p. 97). Nesse dispositivo, que não é senão articulado no que Foucault chamou de governamentalidade, o passivo só pode ser governado. Quer dizer: o político precisa da multidão, e não da massa, para melhor estabelecer o dispositivo de governamentalidade. Contudo, o que se pensou desde 1789 foi o contrário: que a presença da multidão produz um sujeito mais ativo. As ambivalências persistem.

O ponto de vista de Milner permite pôr em jogo quiçá um dos momentos que mais instiga à política: o ser falante, já de início e por sua

⁴⁰ O tema compromete toda uma discussão entre o materialismo histórico, pelo menos o conhecido por meio da vulgata mais familiar, e o *motérialisme*, neologismo de Lacan para denominar a instância em que se captura o inconsciente, cujo privilégio reside no significante como suporte do ser falante (Cf. LACAN, 1975). O neologismo, que evidentemente joga com a palavra materialismo, inclui *mot*, do francês, que significa palavra. Mais adiante, veremos a solução que propõe Boris Groys (2015), valendo-se da célebre expressão de Marx segundo a qual *não é a consciência o que determina o ser social, senão o ser social o que determina a consciência*. Voltarei a esta questão no capítulo 6.

condição de falante, é vários, se expressa como massa. Ao expressar-se como tal, o privilégio não é da consciência, que supõe o princípio de transparência e unicidade, mas do inconsciente, que supõe opacidade e multiplicidade. O ser falante, pelo fato de falar, funda-se na massa. “El sujeto no puede verse a sí mismo, encuentra su propia imagen en el semejante y constituye así la masa” (POMMIER, 1987, p. 24). Desta maneira, de acordo com Pommier, o coletivo é uma formação do inconsciente (p. 26), com o qual, falar não é outra coisa que alienar-se na massa. O ser falante está alienado a respeito do que ignora quando fala, por esta razão, ainda de acordo com Pommier (1987, p. 28), “el sujeto crea una masa que comienza con dos”.

O ser falante busca na massa uma solução para sua divisão; é por isso que proliferam as figuras do líder, na busca de uma imagem que lhe permita reapropriar-se da imagem própria e que circunscreva, dessa maneira, o ideal do Eu. Para além do líder ou chefe, diz Pommier, o que um grupo tem que preservar para existir como tal é justamente esse ideal.⁴¹ A busca de uma solução para tal divisão nem sempre é inofensiva. Pode se manifestar aí o traço fascista que está em potência no indivíduo ou, melhor dizendo, o traço fascista que pode se articular entre o indivíduo e a massa. Quando tudo tem que se parecer com o ideal do Eu que funciona na conformação de um grupo, é possível que se ponha a funcionar uma espécie de sistema paranoico (ADORNO, 2008), sistema que está na base do fascismo, da negação do outro.

As respostas políticas à multiplicidade foram, fundamentalmente, duas: governar e educar. Finalmente, talvez uma redundância, a não ser que se distinga entre si essas duas funções, a saber, polícia e pedagogia. Quando se limita e enclausura a massa como princípio e fim de um governo, suspende-se política e privilegia-se o político. Logo, proliferarão os dispositivos, e o medo, que sempre bate na política, se converte no principal instrumento político de controle e regulação. A massa – isso que combina a multidão, o ilimitado, a palavra e o silêncio – é tratada como população, quer dizer, imaginada na estatística. O corpo, os corpos, eles são tratados como organismos. A população não pode senão ser tratada como massa vivente, complexo biológico,

⁴¹ Se seguirmos Pommier (1987, p. 111), é preciso destinar atenção ao papel da educação, dos professores: “su rol se limita a dar a conocer las obras de los amos (maestros)”. Na função pedagógica, poder-se-ia dizer, se põe em jogo o gozo do Outro, quer dizer, o intento de completar o simbólico, de completar simbolicamente a realidade, de dar-lhe coerência como um todo unitário, sem fissuras. É uma função destinada a fracassar, evidentemente, como o gozo.

conjunto de organismos.⁴² A massa, envolta pelas técnicas estatísticas, “pierde toda ligazón con el ser hablante para devenir una cosa” (MILNER, 2013, p. 25).

Ainda que não se chega a esta fórmula sem uma série de rodeios, este é o corolário do medo frente ao fato bruto da multidão falante (MILNER, 2013, p. 17), o que não é outra coisa que uma forma de tratamento deste real imponderável. Por isso a educação insistiu durante muito tempo na unidade da língua dentro de um território, quando então a massa é população. Essa unidade almejada supunha forjar o real dos seres falantes, abolir a dialética entre o limitado de uma língua e o ilimitado do ser falante. Talvez por isso, e apesar disso, Stalin decretou que a língua não é uma superestrutura. O real da língua não pode ser domesticado pelos dispositivos culturais, principalmente pelos sistemas educativos, mas também não é um simples efeito do desenvolvimento das forças produtivas. Ainda quando mudam as condições materiais e culturais de um povo, a língua tem a sua inércia, sua “própria vida”.

Na sequência tratarei da questão da multiplicidade em Maquiavel, Hobbes e Spinoza. Sem serem os únicos pensadores modernos nos quais esta questão está presente, são provavelmente os mais destacados ou, em todo caso, essenciais. Para a política, a multiplicidade é uma questão fundamental, assim como para esta investigação, uma vez que explica, ao menos em parte, a emergência do político. Explica-o sempre que se entenda que o problema da multiplicidade é catalizador dos dispositivos da administração da vida dos indivíduos como pura vida orgânica; catalizador, enfim, da economia política. A resposta que se dará a este problema se chama *governamentalidade*.

1.3.1. A multiplicidade de Maquiavel

Maquiavel fala ao povo, se faz povo, diz Althusser (2004, p. 61). Quando se dirige ao Príncipe, que ainda não existe, o faz desde o ponto de vista do povo.⁴³ Althusser (2004, p. 61) avança: Maquiavel “se dirige

⁴² Cf. Foucault (2009) e (2008). Foucault assimila, por um lado, processos biológicos e população, aos que correspondem mecanismos regularizadores, e, por outro, processos orgânicos e corpo, aos que correspondem mecanismos disciplinares.

⁴³ Se se trata de pensar a política contemporânea, é importante considerar que, segundo Gramsci (2010, p. 304), a noção de “príncipe” desenvolvida por Maquiavel é análoga à de chefe de estado, de governo ou chefe político. Deste

de hecho a la masa de los hombres de pueblo”. Quer dizer que nos encontramos com a massa, com o povo como massa, com a multiplicidade dos corpos como problema político, e essa é a verdade da política, na medida em que nessa multiplicidade se mede a “verdade efetiva” de uma Ideia. Segundo Merleau-Ponty (1962, p. 330), a *virtude* que tenta definir Maquiavel “consiste, para o príncipe, em falar a esses espectadores mudos à sua volta, e apanhados na vertigem da vida a vários”.

Esta multiplicidade tem pelo menos dois sentidos: a durabilidade do Estado depende, entre outras coisas, de que quem o fundou, em solidão, “deberá ‘devenir muchos’, justamente para que el Estado eche raíces en el pueblo por medio de leyes y extraiga de ahí una fuerza popular, es decir, objetivo último de Maquiavelo, nacional” (ALTHUSSER, 2004, p. 99). É o problema do começo, do Uno e do ser vários, o problema dos corpos falantes dos seres falantes. Isso se pode mesmo levar a certa incompreensão sobre o pensamento de Maquiavel, segundo Merleau-Ponty (1962, p. 331): “é que ele une o mais agudo sentimento da contingência ou do irracional no mundo, com o gosto da consciência ou da liberdade do homem”.

O político, que uma vez mais podemos chamar de biopolítica, nada tem a ver com a democracia, já que é uma forma de tirania. O dispositivo político faz do povo um objeto de governamentalidade, quer dizer, subsume-o ao conceito de população e arregimenta para isso estratégias de condução social. Nada que se pareça a dominar a relação entre as classes, parafraseando o Benjamin da relação entre gerações, senão tudo o que se parece à dominação de classe. Algo muito próximo à ideia imperialista de dominação técnica da natureza que, como indica Benjamin deve ser distinguido da dominação da relação entre natureza e humanidade:

Dominar la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero ¿quién confiaría en un maestro que, recurriendo al palmetazo viera el sentido de la educación en el dominio de los niños por los adultos? ¿No es la educación, ante todo, la organización indispensable de la relación entre las generaciones y, por tanto, si se quiere hablar de dominio, el dominio de la relación entre

modo, “‘príncipe’ poderia traduzir-se para a língua moderna por ‘partido político’”.

las generaciones y no de los niños? Lo mismo ocurre con la técnica: no es dominio de la naturaleza, sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad (BENJAMIN, 1987, p. 97).

Assim colocadas, as leis apenas expressam a luta de classes.

No dispositivo teórico de Maquiavel, o corpo, ou melhor, o organismo, o que de *physis* tem o corpo, é colocado em segundo plano. Nas primeiras páginas dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* se esboça uma espécie de antropologia; ao passar à análise das “classes de repúblicas” e às formas de governo, Maquiavel afirma que quando os homens deixaram de viver dispersos, quando formaram o que poderia chamar-se sociedades, o chefe eleito era o mais forte e valoroso. Mas essa modalidade fez surgir uma política regida pela natureza, ou pelas paixões, o que pode parecer um contrassenso. Foram os conflitos desta “política da natureza” os que obrigaram a gerar leis, com os quais nasce a justiça ou um sentimento que se pode chamar deste modo. Então, o chefe já não seria o mais forte e valoroso, mas o mais justo e sensato ou sábio.⁴⁴

Por outro lado, os títulos do Príncipe Novo não estão no sangue, diz Althusser (2004, p. 101), não se herdam por esta via, o organismo não estabelece a legitimidade de uma herança. No entanto, o Príncipe deve saber atuar com as leis e com a força, quer dizer, como homem e como animal, com o corpo e com o organismo. A durabilidade de ambas, da lei e da força, depende do bom uso que o Príncipe faça delas.

Desde que un príncipe está en la precisión de saber obrar competentemente según la naturaleza de los brutos, los que él debe imitar son la zorra y el león enteramente juntos. El ejemplo del león no basta, porque este animal no se preserva de los lazos, y la zorra sola no es más suficiente, porque ella no puede librarse de los lobos. Es necesario, pues, ser zorra para conocer los lazos, y león para espantar a los lobos; pero los que no toman por modelo más que el león, no entienden sus intereses” (MAQUIAVELO, 1991, p. 38).

Neste contexto, ainda que Maquiavel justifique o uso da

⁴⁴ Cf. Maquiavel (2000). A este respeito, cf. a análise de Althusser (2004, p. 71).

violência, outra das formas de seu distanciamento para com Aristóteles, há uma distinção que provavelmente é altamente significativa para toda a teoria política seguinte.⁴⁵ Nos *Discursos...*, ao fundamentar a necessidade de que uma república ou reino deve ser fundado por uma só pessoa, não exclui a possibilidade de usar “algum procedimento extraordinário”, entenda-se matar, o que na sequência torna-se claro: “Digna de censura es la violencia que destruye, no la violencia que reconstruye” (Maquiavel, 2000, p. 31).

Contudo, como se vê, o uso da força é político. O é porque a força está submetida à política. Há um elemento que talvez nos permita estabelecer uma relação entre política e técnica: Maquiavel estabelece que o político prima sobre o militar, o que é o mesmo que dizer sobre a técnica militar. Althusser sugere que “la fuerza armada no es más que la realización de la política en esa región del Estado que emplea la violencia (...) Es *la política misma* lo que se realiza en las leyes y en la ideología” (2004, p. 113). Se se aceita esta formulação como princípio geral, teremos a primazia da política sobre a técnica, a qual significa, em nossa articulação teórico-conceptual, o primado do corpo sobre o organismo.⁴⁶

Finalmente: “las relaciones políticas tienen dos caras: por un lado está la fuerza, por el otro, la opinión” (ALTHUSSER, 2004, p. 117). Maquiavel enfatizará o cuidado que deve ter o Príncipe para evitar ser desprezado e aborrecido pelo vulgo, quer dizer, pela massa (*El príncipe*, 1991, p. 39-45). Trata-se, como diz Althusser (2004, p. 117), do problema de como é representado o Príncipe na opinião do povo.⁴⁷

1.3.2. A multiplicidade em Hobbes

Em Hobbes, o estado de natureza ocupa um lugar central, assim como a ideia de uma lei natural e finalmente, a ideia de contrato, estado civil e soberania (ALTHUSSER, 2007). Mas, diferentemente do que mais tarde se encontra em Rousseau, o estado de natureza hobbesiano é um estado de relação humana, ainda que sem relações jurídicas ou políticas. Também é um estado de liberdade, de igualdade, em que reina o direito natural, mas que deriva em relação à guerra de todos contra

⁴⁵ Uma leitura da relação entre violência e política se encontra em Arendt (2007).

⁴⁶ Nos capítulos 5 e 6 se abordam estas questões.

⁴⁷ O problema da representação aparece de várias maneiras ao longo deste trabalho, como se verá.

todos. Neste sentido, o estado de natureza também é um estado de medo, em que a sociedade expressa o selvagem. Desta maneira coloca-se em jogo o que Hobbes (2000, p. 53) denomina “faculdades da natureza humana”, que podem reduzir-se a quatro espécies: força corporal, experiência, razão, paixão.

A condição do homem, diz Hobbes (2005, p. 106), é uma condição de guerra de todos contra todos. Em palavras de Althusser, ela se vincula à coexistência de sujeitos livres; “es la coexistencia de las naturalezas humanas de los sujetos libres lo que produce la guerra” (2007, p. 261). A diferença de Rousseau e Locke, com Hobbes o contrato civil se ampara no contrato político (ALTHUSSER, 2007, p. 269). Neste contrato os homens alienam seus direitos ao poder do soberano, condição de possibilidade de todo contrato civil. Fazem-no, finalmente, como produto de uma paixão, da mais determinante de todas, a determinante em última instância: o medo, especialmente o medo da morte.

Com Hobbes pode-se dizer que os homens são iguais por natureza, e que tal igualdade é produto de suas paixões, os homens teriam vontade de machucarem-se uns aos outros. Mas não se trata de um problema de força, já que, segundo Hobbes (2005, p. 100), até mesmo o mais fraco pode vir a matar o mais forte. É por esta razão que os homens não podem confiar em suas forças naturais e precisam do contrato.

Quando Hobbes (2000, p. 167) se refere a um estado de liberdade, remete a uma ausência de obstáculos: “No sé yo de ningún autor que haya aclarado por completo qué es la *libertad* y qué es la *esclavitud*. La *libertad*, si quisiéramos definirla, *no es otra cosa que una ausencia de obstáculos que impiden el movimiento*”.⁴⁸ No interior do movimento, Hobbes distingue duas espécies: as moções vitais e as animalescas ou voluntárias (2005, p. 40). Tal distinção, segundo Heck (2007), tem a ver com como surge cada uma delas no organismo. O movimento vital acompanha toda a vida do indivíduo, tem lugar dentro do corpo e é independente da vontade. As moções voluntárias dependem de um pensamento precedente, portanto, “la imaginación es el primer comienzo interno de toda moción voluntaria”, diz Hobbes (2005, p. 40). Neste ponto, Heck (2007) destaca a ambiguidade hobbesiana: o comportamento humano depende tanto de uma explicação mecanicista

⁴⁸ Cursivas no original. Hobbes (2000b, p. 167) define o movimiento como “la privación de un lugar y la adquisición continua de otro”.

quanto de uma teoria voluntarista.⁴⁹ No entanto, para Hobbes, “o espírito pode ser concebido como matéria em movimento”, e a vontade “não lhe significa mais do que matéria em movimento” (HECK, 2007, p. 98). Recordemos, neste ponto, que para Hobbes “os homens são livres enquanto seres corpóreos” (p. 99), e a liberdade não é outra coisa que liberdade de movimento, ausência de obstáculos. O verdadeiro sentido da liberdade, diz Hobbes, chama-se liberdade corporal (2005, p. 173). Um homem livre é “quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea” (HOBBS, 2005, p. 171). Enquanto medo e liberdade são coisas entre si coerentes, segundo Hobbes (2005, p. 172), “todos los actos que los hombres realizan en los Estados, por *temor* a la ley, son actos cuyos agentes tenían *libertad* para dejar de hacerlos”.⁵⁰ Assim, também são coerentes liberdade e necessidade: enquanto que cada ação voluntária se articula em uma cadeia de causas cujo último degrau se encontra em Deus, todas procedem da necessidade, portanto, todas as ações voluntárias são necessárias. A liberdade do homem, diz Hobbes (2005, p. 172), “al hacer lo que quiere, va acompañada por la *necesidad* de hacer lo que Dios quiere, ni más ni menos”. Toda paixão e apetite por toda e qualquer coisa tem sua causa última na vontade de Deus.

No estado de liberdade absoluta hobbesiano ninguém é governado, pois se trata de uma “anarquia” ou “estado hostil” (HOBBS, 2000, p. 250). A liberdade não mais que existe no estado de natureza, e uma vez os homens reunidos em uma sociedade civil, essa liberdade absoluta é suprimida. Desde o ponto de vista de Hobbes a passagem é necessária, já que a liberdade absoluta conduz, como se diz, à guerra de todos contra todos: *bellum omnium contra omnes*. Neste sentido, a morte de um homem nas mãos de outro é a supressão de uma

⁴⁹ Heck também dirá que em Hobbes “racionalismo e empirismo se cruzam sem perderem a compostura” (2007, p. 107). Sobre o mecanicismo e o materialismo de Hobbes no contexto de seu século, sua oposição a Descartes e seu vínculo com Spinoza, cf. a introdução de Joaquín Rodríguez Feo, em Hobbes (2000b).

⁵⁰ Segundo Heck (2007, p. 109), “Por mais convincente que seja a solução dada no *Leviatã* à relação entre a verdadeira liberdade dos súditos e a teoria das paixões, Hobbes não comprova a repetida afirmação ao longo de sua obra de que o ser humano foge da morte graças a uma ordem estritamente corporal”. Observemos também as conclusões de Heck (2007, p. 112) a respeito da relação entre liberdade e movimento: “Reduzida a um conjunto de corpos em movimento, a realidade consiste num estado caótico que leva fatalmente à transmissão do movimento. Reduzida ao movimento, a liberdade é um caos que indicia a deliberação na origem de atos fisicamente desimpedidos”.

liberdade por outra liberdade, diz Althusser (2007, p. 259). Segundo ele, “El concepto de guerra de todos contra todos representa a la vez la competencia como libre desarrollo y la noción de lucha política como guerra civil, digamos, como lucha de clase relacionada con esta competencia económica” (2007, p. 263).

Ainda que Hobbes considere a vida em sociedade como algo natural, inclusive algo derivado das paixões, no entanto afirma que o homem se faz sociável não pela natureza, mas pela educação (HOBBS, 2000, p. 54). Os homens se juntam não pelo bem do próximo, mas para satisfazer seus próprios desejos, para benefício próprio, “no por amor a nuestros prójimos sino por amor a nosotros mismos” (p. 57). Na mesma direção, Hobbes (2000, p. 57) afirmará que a origem “de todas las sociedades grandes y duraderas no consistió en una mutua buena voluntad entre los hombres sino en el miedo mutuo que se tenían”.⁵¹ Por isso, o primeiro fundamento do direito natural é “que todo hombre procure, en la medida de sus fuerzas, proteger su vida y sus miembros” (HOBBS, 2000, p. 60). Tudo o que o homem realiza depende, em última instância, dos esforços que faz para “defender su cuerpo y sus miembros de la muerte y del sufrimiento” (HOBBS, 2000, p. 60) e, neste sentido, “los pactos de no defender el propio cuerpo de un hombre, son nulos” (HOBBS, 2005, p. 177). A supervivência dos corpos estará, assim sendo, na base da política, sendo que para o Hobbes (2005, p. 114) do *Leviatã* não há homem que possa transferir o direito de proteger a si mesmo da morte. A política, então, é o limite que se interpõe à possibilidade de matar, mas também ao deixar-se matar ou se deixar-se morrer.

Na defesa de sua vida o homem faz concessões, e deve entender que não pode dar rédea solta a seus desejos. A vida, a de todos e cada um, depende, entre outras coisas, de que o homem seja governado, inclusive quando se veja amedrontado. Isso porque, segundo Hobbes (p. 2000, 168), “Quien es reprimido por la amenaza de castigos que le impida dar rienda suelta a todos sus deseos no es víctima de la opresión esclavizadora, sino gobernado y mantenido”.

Em suma:

⁵¹ Na teoria das paixões de Hobbes, o movimento animal ou voluntario depende do apetite e da aversão por um objeto. Quando se trata de aversão frente a uma eventualidade, ante um possível disprazer futuro, então leva o nome de medo (Cf. HECK, 2007, p. 104).

Hobbes condensa a argumentação numa sequência escalonada de afirmações: a) em todo homem existe o mais alto grau de medo; b) através dele, o homem concebe o mal que vier a sofrer como sendo o maior de todos eles; c) por uma necessidade natural, o homem dele se esquiva pela luta ou pela fuga; d) ninguém está obrigado ao que lhe é impossível; e) a morte é o maior mal que afeta a natureza (HECK, 2007, p. 92).

Quanto à guerra, Hobbes (2000, p. 63) se pergunta: “¿Qué es la guerra, sino ese período de tiempo en el que se declara abiertamente la voluntad de enfrentarse a otro por la fuerza, ya sea con palabras o con hechos?”. Enfrentar a um outro, pela força, com palavras ou com fatos. Quer dizer, a política não é o fim da guerra, mas sua continuação por outros meios, os da força física. A mediação da palavra impedirá, claro, que impor-se sobre outro implique em matá-lo. Teremos, então, um limite: a política, o limite que ela marca, é o matar; a política tem que ver com a sobrevivência dos corpos.⁵² Se o contrato social está feito para impedir que um homem morra nas mãos de outro, e se tal contrato é a pedra angular da política, então o limite da política é o matar. Cabe ressaltar, de maneira enfática, que para Hobbes (2000, p. 250) não se governa atuando, senão “*hablando*, es decir, mediante *preceptos y amenazas*”.⁵³ Por isso, vejamos uma vez mais a importância do principal artifício humano, o da linguagem, fundamental para compreender o problema da multiplicidade em Hobbes, que bem podemos denominar como multiplicidade falante.

O próprio do homem é o artifício, diz Hobbes, no início do *Leviatã*. Entre tais artifícios, “la más noble y provechosa invención de todas fue la del *lenguaje*, que se basa en *nombres o apelaciones*, y en las conexiones entre ellas” (HOBBS, 2005, p. 22).⁵⁴ Trata-se da linguagem como poder arbitrário de utilizar marcas arbitrárias, diz Althusser (2007, p. 362), no contexto de uma concepção que distingue a Hobbes de Aristóteles. Desta maneira, raciocinar equivale ao cômputo

⁵² Voltarei a este aspecto mais adiante, especialmente no capítulo VI, onde, apoiando-me em Jean-Claude Milner, discutirei a política como sobrevivência dos corpos, corpos falantes de seres falantes.

⁵³ Em sua política derivada de uma teologia, Hobbes distingue la “triple palabra de Dios, a saber: la palabra racional, la palabra sensible y la palabra de profecía” (2000, P. 251), distinção que corresponde à razão, sentido e fé.

⁵⁴ Cursiva no original.

de nomes, quer dizer, cômputo das consequências de nomear, do uso de “nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos” (HOBBS, 2005, p. 33). Segundo Althusser (2007), Hobbes expôs a primeira teoria da arbitrariedade do signo.⁵⁵ Quando um Homem desconhece o significado dos nomes estabelecidos por definições, não sabe nada das coisas, diz Hobbes (2005, p. 34), simplesmente nelas crê. Desta maneira, o saber descansa na arbitrariedade do signo, enquanto a crença na ignorância de tal arbitrariedade.

A artificialidade se deve a que Deus é a “causa primera y eterna de todas las cosas” (HOBBS, 2005, p. 88). As crianças, potencialmente racionais, permanecem na ignorância, fora da razão, até que alcançam o uso da palavra. A luz da mente humana, diz Hobbes (2005, P. 38), “la constituyen las palabras claras o perspicuas, pero libres y depuradas de la ambigüedad mediante definiciones exactas”.

Se é tão fundamental a questão da linguagem no pensamento deste filósofo, é porque considera que aquela estrutura toda e qualquer ação humana, seja racional ou não. Sobre a linguagem, sobre essa artificialidade fundamental do homem, articula-se a representação, aspecto central da relação entre o indivíduo, a multidão e o Estado. A multidão se aliena no representante, e dessa maneira “una multitud de hombres se convierte en *una* persona” (HOBBS, 2005, p. 134).⁵⁶ Trata-se de um contrato, de uma transferência mútua de direitos (2005, p. 109). Dessa maneira, a essência da política reside na representação. Segundo Althusser (2007, 380),

La esencia del poder garantiza la representación, como forma a priori que unifica la diversidad de la multitud en el cuerpo político. Es aquello que constituye la síntesis de la multitud, es la unidad de un Yo pienso, que es un Yo quiero.

Uma multidão é diferente de um povo. A multidão se refere ao coletivo, a “muitos homens”, diz Hobbes, ainda quando a palavra multidão fica no singular. Essa multidão pertence ao estado de natureza; é anterior à instituição do corpo político, cuja figura fundamental é o

⁵⁵ Cf. especialmente o capítulo II do Tratado sobre o corpo, denominado “Los termos” (HOBBS, 2000b), ou também traduzida ao espanhol como *Los nombres*. Em latim: *De Vocabulis* (Cf. HOBBS, 2010).

⁵⁶ Cursiva no original.

povo. Por isso, multidão é um conceito negativo em Hobbes (VIRNO, 2003). Quando se trata de vontade, não se pode referir a uma multidão porque ela é a soma das vontades dos indivíduos, contados um por um. Daí que as ações não possam ser atribuídas à multidão. A multidão não é uma pessoa natural (HOBBS, 2000, p. 122), aquela se converte em pessoa quando se lhe demarca uma vontade. Ao converter-se em pessoa, ao existir como “vontade de todos”, deixa de ser multidão e se converte em povo. Segundo Althusser, “la multiplicidad dispersa de la muchedumbre se opone a la unidad del pueblo” (2007, p. 377); “el pueblo es la multitud gobernada” (2007, p. 271). O povo é uma pessoa que unifica a multidão; o povo apenas pode ser o Príncipe. Aí está a essência da soberania, não em uma vontade geral, senão na vontade do Príncipe. O Estado é o Príncipe, o soberano é o poder.

Um cidadão por si mesmo é súdito, apenas governa na medida em que forma parte do povo, quer dizer, deste agregado de vontades que configura uma só e única vontade, distinta das individuais. Nos processos de transformação de multidão em povo ou cidade, o indivíduo aliena seus direitos, e o faz sob o peso de um elemento fundamental: a segurança, o medo de morrer pelas mãos de outro indivíduo. No contrato o indivíduo busca proteger-se da violência de seu próximo: “La seguridad es el fin por el que los hombres se someten a otros” (HOBBS, 2000, p. 124). Em toda cidade perfeita há um poder supremo encarnado em alguma pessoa, diz Hobbes (2000, P. 129), esse poder se chama *absoluto*. Esse poder supremo e absoluto apenas está limitado pelo “vigor y las fuerzas de la ciudad misma, y por ninguna otra cosa en el mundo” (p. 137).

Para a política, especialmente se se observa o tratamento dado à questão do corpo, importa revisar como se expressa o materialismo hobbesiano. O corpo é, senão o objeto principal da filosofia hobbesiana, sua matéria prima. Um homem é, segundo Hobbes, aquela “coisa extensa” na qual se reúnem três conceitos: corpo, animado, racional (2000b, p. 36-37). Quer dizer, que é o homem para Hobbes? Um corpo animado racional. Por sua vez, um corpo é “todo lo que independientemente de nuestro pensamiento coincide con alguna parte del espacio o se coextiende con ella” (HOBBS, 2000b, p. 100), na medida em que um corpo não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo, nem, tampouco, dois corpos podem ocupar o mesmo lugar. A extensão é sua “essência”, diz Hobbes (2000b, p. 109). O corpo dos animais, que é um corpo animado, se distingue de outros corpos porque se move. Porém, enquanto não é racional, pode-se distinguir do homem e assim sendo, do que se põe em jogo na política.

O corpo, como objeto criado e/ou capaz de criar, é o que faz possível a distinção entre Filosofia e Teologia, já que esta última trata de Deus, que é “eterno e inengendrable” (HOBBS, 2000b, p. 40). Desta maneira, para Hobbes (2000b, p. 41),

Las partes principales de la Filosofía son dos, porque dos son los géneros supremos de los cuerpos y totalmente distintos entre sí, que se ofrecen a los que investigan las generaciones de los cuerpos y sus propiedades. Uno llamado *natural*, fruto de la naturaleza de las cosas, y otro llamado *estado*, constituido por la voluntad humana con acuerdos y pactos entre los hombres.

Desta distinção surgem duas partes da Filosofia: natural e civil, sendo esta última, por sua vez, dividida entre ética e política. Desta maneira, a Filosofia hobbesiana trata dos corpos naturais, do caráter e os costumes do homem, dos deveres dos cidadãos. Da natureza corpórea informam os sentidos, mas sempre que acompanhados do raciocínio, porque daquela não se pode saber apenas pelos sentidos, esses que não são “testigos idôneos” (HOBBS, 2000b, p. 384). Na política, portanto, coloca-se em jogo o corpo que, como questão dos homens, trata-se de um corpo animado racional.

1.3.3 A multiplicidade de Spinoza

Começemos dizendo que

en Espinosa, el concepto de multitud (*multitude*) en tanto que muchedumbre (*crowd*) es fundamentalmente ambiguo: la multitud es resistencia ante el Uno que impone; pero, al mismo tiempo, designa lo que llamamos “turba” (“*mob*”), una explosión salvaje e “irracional” de violencia que, a través de la *imitatio affecti*, se alimenta y propulsa a sí misma (ŽIŽEK, p. 53).

Por isso é que para Spinoza, o tipo de Estado depende das paixões do corpo social e o problema da política incorpora a questão do movimento de massas. No centro da teoria política de Spinoza está a questão das paixões, mas não para tentar delas prescindir, como o faz grande parte da tradição filosófica, mas para compreendê-las em seu

lugar e função no interior da vida política, tal como o expressa ao início do *Tratado político*.

A obsessão de Spinoza, diz Balibar (2011, p. 69), está nos meios para “conter a multidão”.⁵⁷ Ainda que no *Tratado teológico-político* Spinoza afirmasse que a finalidade do Estado é a liberdade, no *Tratado político* afirmará que a finalidade da sociedade civil, do estado político, é a paz e a segurança, inclusive a paz e a segurança da vida (cap. V, § 2). Neste sentido, ainda que a questão da liberdade não desapareça totalmente, poderia se dizer que se trata de uma viragem do pensamento utópico ao realista, um distanciamento de Platão e uma aproximação a Maquiavel.⁵⁸ Deste modo, a liberdade de espírito é uma virtude privada, enquanto que a segurança é a virtude do Estado, segundo se pode ver no *Tratado político*.⁵⁹ A respeito da liberdade, segundo indica Chauí (2012), Spinoza se separa de Hobbes. Enquanto este último a define em função de uma ausência de coerção externa ou pela possibilidade de curvar obstáculos externos, Spinoza “a define primordialmente como causa eficiente interna adecuada y, por lo tanto, como fuerza interna de autodeterminación o como autonomía” (CHAUI, 2012, p. 205).⁶⁰

Segundo Chauí (2012, p. 377),

dato que el *Tratado político* indaga cómo mantener la libertad, la seguridad y la paz en cualquier régimen político, al proponer las tesis del rey acompañado y del pueblo armado Spinoza reafirma que, en última instancia, el poder debe continuar en las manos de la *multitudo*, pues ella es el sujeto político.

⁵⁷ Cf. o *Tratado político*, de Spinoza.

⁵⁸ No capítulo I do *Tratado político*, Spinoza ironiza os filósofos que concebem os homens não como o que são, senão como gostariam que fossem, já que se imaginam, idealizadamente, sem afetos: natureza humana que no existe em parte alguma, diz Spinoza. Por eso, a política que tem idealizado esses filósofos “sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas (...)” (SPINOZA, 1986, p. 78). Cf. também a terceira parte da *Ética, Da origem e natureza dos afetos*.

⁵⁹ Spinoza, como Maquiavel, toma distância de Aristóteles (Cf. BALIBAR, 2011, p. 68). Sobre a virtude privada e a do Estado, cf. o *Tratado Político*, capítulo I, § 6.

⁶⁰ Cf. o Corolário II da Proposição XVII, Parte primeira, assim como o Apêndice dessa parte, da *Ética* de Spinoza. Só Deus é causa livre, diz o filósofo.

Neste ponto, Spinoza se distancia de Hobbes, ao estabelecer o conceito de multidão como sujeito político, e não o povo. Para Spinoza, segundo Virno (2003, p. 11), “el concepto de *multitud* indica una *pluralidad que persiste como tal* en la escena pública, en la acción colectiva (...), sin converger en un Uno”. A multidão é, desse modo, a base e o fundamento das liberdades civis. Em contrapartida, Hobbes vai aborrecer a ideia de multidão, diz Virno: “Para Hobbes, la confrontación política decisiva es aquella que se da entre la multitud y el Pueblo” (2003, p. 13).

A questão inédita na política de Spinoza é, então, a da multidão, entendida como “agregado inestable de pasiones individuales” (BALIBAR, 2011, p. 103), dentro das quais, a mais frequente é o medo. Segundo Spinoza (1986, p. 114-115),

hay ciertas circunstancias en las cuales los súbditos sienten respeto y miedo a la sociedad, y sin las cuales desaparece el miedo y el respeto y, con ellos, la misma sociedad. Por consiguiente, para que la sociedad sea autónoma, tiene que mantener los motivos del miedo y del respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad.

As regras e as causas do medo que a sociedade, para seu próprio bem, deve manter, remetem ao direito natural, não ao direito civil.

Desta maneira, a questão fundamental será se a multidão é governável, e com ela, a do governo das paixões, toda vez que estas obstaculizam as decisões racionais. Neste sentido, se a política conserva algum ideal de igualdade, este não pode basear-se no direito natural, porque o estado de natureza, para Spinoza, na medida em que efetiva a potência real de cada indivíduo, supõe a desigualdade real. A política se levanta contra o estado de natureza, poderíamos dizer. Por isso a liberdade não é a vida segundo as leis da natureza, mas aquilo que experimenta um indivíduo, logo, a multidão, quando faz prevalecer a razão sobre a paixão, quando se civilizou, porque os homens não nascem civilizados, senão que se fazem, diz Spinoza.⁶¹ Os homens sofrem afetos chamados paixões, isso os faz volúveis e inconstantes. Um afeto é, segundo a *Ética* de Spinoza, uma paixão da alma, uma ideia confusa. Ao sofrerem afetos que são paixões, os homens podem se colocar como contrários entre si e viver na servidão, na impotência para

⁶¹ *Tratado político*, cap. V, § 2.

modelar e reprimir os afetos. “Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón” (SPINOZA, 2009, p. 321).⁶² Há que anotar, neste ponto, que a *multidão* deve ser entendida como um indivíduo complexo, já que a potência da *multidão*, diz Chauí (2012, p. 206), “es constituida por diferentes intensidades internas de fuerzas, así como por la concordancia y por el conflicto entre ellas”.

Assim, a “ciência política” de Spinoza reside na conservação dos Estados, na ordem e nas instituições cuja estabilidade se opõe aos movimentos dos indivíduos, e se apoia mais bem na

decisión en cuanto a quién tiene el derecho al poder y por el establecimiento de la proporcionalidad entre las potencias individuales, la potencia de la *multitudo* y la potencia del *imperium*, esto es, entre el derecho natural y el derecho civil (CHAUÍ, 2012, p. 207).⁶³

Como no estado natural os homens são escassamente autônomos, diz Spinoza, apoiam-se no direito comum. “Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado” (SPINOZA, 1986, p. 93).⁶⁴

Na estabilidade a que se faz referência importa a comunicação, porque, segundo interpreta Balibar (2011), em Spinoza os regimes políticos devem ser concebidos como regímenes de comunicação.⁶⁵ Nesses regimes de comunicação intervêm a paixão e a razão, que não são senão modalidades de “comunicación entre los cuerpos, y entre las

⁶² No pensamento de Spinoza, as paixões constituem o estado de servidão, do qual se pode sair apenas pela razão. Cf. as proposições XXXII a XXXV da parte quatro da *Ética: Da servidão humana, o da força dos afetos*.

⁶³ *Imperium* se entende como “poder político”. “El *imperium* es la potencia de la masa unida como si fuera una únicamente y la *multitudo*, el individuo colectivo singular (...). El *imperium*, ‘derecho definido por la potencia de la masa’, es la acción colectiva o la potencia colectiva que se organiza como *civitas* o *res publica*” (CHAUÍ, 2012, p. 243). Segundo Chauí (2012, p. 244), o *imperium* “es una *lógica del poder*, una lógica de acciones que se corporifica en las instituciones (...) y se expresa en las costumbres y en las leyes”.

⁶⁴ *Tratado político*, cap. II, § 17.

⁶⁵ Para Balibar, toda filosofia de Spinoza “puede entenderse como una filosofía de la comunicación muy original” (2011, p. 115).

ideas y los cuerpos” (BALIBAR, 2011, p. 111).⁶⁶ Recordemos que na *Ética* de Spinoza, substância extensa e pensante “são uma e a mesma substância”⁶⁷, quer dizer que “a alma e o corpo são uma e mesma coisa”⁶⁸, e que os afetos, os atos e apetites humanos são estudados com o mesmo método que qualquer outro objeto da natureza, segundo suas causalidades, “ao modo da geometria” (SPINOZA, 2009, p. 199).⁶⁹ Porém, no prefácio da parte quinta da *Ética*, Spinoza vai afirmar que o entendimento se aperfeiçoa pela *Lógica* e o corpo é cuidado pela *Medicina*.

Em Spinoza, a liberdade é a condição da segurança, dizíamos antes.⁷⁰ Em parte, a insegurança é gerada pela própria massa, pela multidão: sofrem, ao mesmo tempo em que inspiram medo, e nelas reside a ambivalência das instituições. No *Tratado político*, o problema político se coloca segundo três termos: “‘individuo’ y ‘Estado’ son en realidad abstracciones, que no tienen sentido más que en relación la una

⁶⁶ Para esta investigação, de acordo com a opção teórico-metodológico na qual se inscreve, é importante ressaltar o seguinte: segundo a *Ética* de Spinoza (1985), a alma é pensável como “ideia do corpo”; por seu lado, Lacan diz que “el alma es lo que se piensa acerca del cuerpo” (LACAN, 1998, p. 106). Não seria o caso de uma análise filosófica da ética de Spinoza, mas de estar atentos e observar a afetação spinozista em Lacan.

⁶⁷ Cf. Escólio da Proposição VII, parte segunda da *Ética*. É importante contrastar este aspecto entre Spinoza e Descartes: para este último, a *substantia cogitans* impõe sua substancialidade a todas as substâncias (Cf. MARION, 2010).

⁶⁸ Cf. Escólio da Proposição II, parte terceira da *Ética*. No que diz respeito à questão do corpo, não se pode deixar passar por alto que Spinoza faz referência à “fábrica do corpo”, em clara alusão a *De corporis humani fabrica*, de Andrés Vesalio, publicado em 1543.

⁶⁹ Segundo Strauss (1987, p. 72), “el método de Spinoza es el método de la ciencia moderna según su concepción originaria: hacer del universo una unidad completamente clara y distinta, completamente ‘matematizable’”. Inclusive as paixões deixam de ser tais enquanto os homens se fazem delas uma ideia clara e distinta. A potencia da alma, diz Spinoza, é definida pela capacidade de conhecer, remédio contra os afetos (*Ética*, prefácio da parte quinta).

⁷⁰ Para Spinoza, a liberdade também é virtude privada. Desta maneira, propõe-se um duplo contraste com a Grécia Clássica, especialmente com Aristóteles, para quem a liberdade é uma condição pré-política, mas não como virtude, mas em relação à economia, especificamente com ao labor e as necessidades da vida biológica. Cf. Arendt (2007) e (2010b).

con la otra; cada uno expresa en definitiva una modalidad bajo la cual se realiza la potencia de la multitud como tal” (BALIBAR, 2011, p. 84).

Uma das formas políticas nas que se detém Spinoza se denomina “teocracia”: trata-se de um Estado que não estabelece diferença entre o direito civil e a religião, tal como se realizou entre os hebreus depois da revelação profética de Moisés. A partir de então, diz Spinoza (1985, p. 177), “el gobierno de los hebreos no tuvo otro jefe que Dios, y en virtud del pacto primitivo su reino sólo pudo ser llamado el reino de Dios y Dios el rey de los hebreos”. Este é o resultado de toda uma articulação política da multidão, tal como se pode ver no *Êxodo*, Antigo Testamento.⁷¹ Neste sentido, se podem destacar três elementos: em primeiro lugar, que o *Êxodo*, ainda que dando continuidade ao *Gênesis*, introduz uma novidade relevante, a figura do *povo*. Se na história patriarcal trata de figuras individuais, o *Êxodo* coloca acento na figura coletiva, no povo. Um segundo elemento a destacar: quando os israelitas saem de Egito, “con ellos se fue muchísima gente de toda clase” (Êx. 12.38), se trata de multidão e multiplicidade. Terceiro: o êxodo é uma aposta pela liberdade, se trata de povo, de uma multidão que se libera, neste caso, do estado de escravidão que se colocava no Antigo Egito.

No pensamento de Spinoza, o estado de natureza é irracional, marcado pela miséria e insegurança. Nele, os homens se orientam pelo desejo ou pelo apetite. Por isso o Estado será uma espécie de razão à qual se opõe o apetite. Na primeira das definições dos afetos que aparecem na *Ética*, Spinoza afirma que a essência mesma do homem é o desejo, apetite com consciência de si mesmo, onde a essência é essa instância “determinada a obrar aquellas cosas que sirven para su conservación” (SPINOZA, 2009, p. 261). Entre apetite humano e desejo, Spinoza diz não reconhecer diferença alguma. Os elementos que compõem o desejo podem opor-se entre si e arrastar o homem em diferentes direções; isso se dá também, claro, para a *multidão*, por isso será imprescindível distinguir entre os afetos e a razão. Os afetos são paixões do ânimo ou ideias confusas. A importância das ideias, diz Spinoza, “y la potencia actual de pensar, se valoran a tenor de la

⁷¹ Cf. Bíblia, Ediciones Paulinas, 2011. A respeito disso, também se consultou o ensaio de Freud (1984) sobre *Moisés e a religião monoteísta*. Ao longo do trabalho se fará referência ao Gênesis em mais de uma ocasião. O valor heurístico destas referências é enorme, na medida em que se considera que tanto as tradições judaicas como a cristã aparecem em filigrana nisso que chamamos, de modo geral, cultura ocidental. Retomo esta questão especialmente no capítulo 4, para problematizar a relação entre economia, política e religião.

importancia del objeto” (2009, p. 275); apenas através delas se poderá expressar a natureza do desejo. Tão importante é a questão dos afetos que Spinoza (2009, p. 279-281) chama servidão

a la impotencia humana para modelar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor.

No *Tratado teológico-político*, o fim e fundamento do Estado democrático radica em “contener los desarreglos del apetito y mantener a los hombres, en cuanto sea posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan juntos en la paz y concordia” (SPINOZA, 1985, p. 168). É um tipo de estado educador, uma institucionalidade que trabalha sobre as paixões, resultado de uma “analítica del deseo y de sus formas múltiples” (BALIBAR, 2011, p. 140). Mas a “natureza” em Spinoza é algo distinta do que costumeiramente conceituada. Segundo Balibar (2011), coloca-se por meio dela uma nova maneira de pensar a história. A habitual distinção entre sociedade e natureza aparece deslocada. Há uma complexa cadeia que une o bem, a virtude, o conhecimento, a razão, o desejo, a alma e Deus. No entanto, ainda que ambos formem parte da natureza, a razão e os afetos opõem-se entre si: para a vida em concórdia, os homens devem renunciar a seu direito natural, e a garantia para que isso suceda, ainda que não repouse no pacto, está na coação que possa exercer o Estado. Finalmente, a oposição sociedade-natureza toma outra forma, porque os homens atuam de acordo com as leis da natureza quando vivem de acordo com a razão (cf. BALIBAR, 2011, p. 98). Por isso, e tendo em conta que a essência do homem é o desejo de persistir no ser, Spinoza (2009, p. 323) diz em sua *Ética*:

(...) alaben los melancólicos cuanto puedan una vida inculta y agreste, despreciando a los hombres y admirando a las bestias: no por ello dejarán de experimentar que los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua, y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes.

Se de persistir no ser é que se trata, talvez se faça imprescindível recordar o que para Spinoza supõe uma vida humana. Esta “se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida del alma” (SPINOZA, 1986, p. 120).⁷²

Ressaltemos, finalmente, que em Spinoza também está presente a questão da linguagem. Primeiro, aproximando-se de Maquiavel, para o qual há nações. Mas, sobretudo, porque há história, para a qual tem que haver relato.⁷³ De acordo com Balibar, a possibilidade da “história crítica” spinozista radica-se em uma articulação entre a escritura e a massa (*multidão*), entre o sentido que procede da imaginação e o inconsciente da história.

1.3.4. A multiplicidade e a solução da governamentalidade

Nas páginas que seguem procurarei mostrar que ao múltiplo e à multiplicidade como problema, se responde com a governamentalidade. Este elemento é relevante para a compreensão do pensamento político na modernidade, para a articulação do saber do corpo entre a política e o político, como propus, mas também para uma crítica dirigida ao contemporâneo, já que, de acordo com Foucault (2009, p. 137), ainda vivemos na era da governamentalidade descoberta no século XVIII.

Sabemos que frente à política moderna, entre a leitura de Foucault e a de Arendt há pelo menos uma diferença. Enquanto para o primeiro a questão decisiva é que a família deixa de ser modo de bom governo e se converte no instrumento de intervenção governamental, para a segunda, a família, de sua origem na vida privada, passa a

⁷² *Tratado político*, cap. V, § 5.

⁷³ É importante destacar que, segundo se lê no estudo de Étienne Balibar, *Spinoza y la política*, em relação com a linguagem há toda uma discussão teológica que distingue os profetas dos apóstolos. Enquanto os primeiros, na tradição judaica, são mediadores de uma lei exterior, os apóstolos, na tradição cristã, levam a pregação de Cristo a fim de que seja internalizado seu ensino (Cf. BALIBAR, 2011, p. 57-59). Trata-se da diferença entre a Lei e a fé, como se pode constatar na *carta de Paulo aos Gálatas* (3.21). Esta diferença teria sido constituída com Paulo de Tarso ao instituir uma religião do Filho, à diferença da religião do Pai, própria da tradição judaica (Cf. FREUD, 1984). Com Badiou (2009c), podemos dizer que também se trata do contraste entre a Lei e a graça. De qualquer forma, importa destacar que Paulo de Tarso pode ser considerado fundador do universalismo: com ele, se coloca um problema que é político, ou teológico-político, um problema que diz respeito a “todos” e à “multidão”.

dominar a vida pública, produzindo deste modo uma indistinção entre vida doméstica e política.⁷⁴ Em qualquer caso, não parece contraditório afirmar que a governamentalidade é uma forma de generalização pública da vida pré-política. Isso, levando em conta que o que se generaliza é a economia política, isto é, a elevação da economia como parâmetro fundamental de regulação da vida pública. Desse modo, a economia, que se distinguiu da política por seu caráter doméstico, embora se falasse da economia de uma cidade, converte-se em parâmetro quase exclusivo na hora de valorar o conjunto de atividades simbólicas e materiais de um povo. É o germe do governo como administração da vida e o declínio do governo como instrumento da política.

O certo é que a arte de governar, surgida no mesmo cenário no qual se propõe o problema da multiplicidade, pode expressar-se na seguinte pergunta: como introduzir a economia na política? (FOUCAULT, 2009, p. 119). Pergunta que prefigura, como se vê, o que se pode qualificar como oxímoro, quer dizer, a *economia política*. Trata-se de levar o que antigamente pertencia ao domínio da vida privada à vida pública, como indicou Hannah Arendt. “La introducción de la economía dentro del ejercicio político (...) es la apuesta esencial del gobierno”, diz Foucault (2009, p. 120), o é no século XVI e o seguirá sendo no século XVIII, com Rousseau, como se pode ver no seu *Discurso sobre a economia política*. Para distinguir entre “el sabio y legítimo gobierno de la casa, en pro del bien común de toda la familia” e o “gobierno de la gran familia que es el estado”, Rousseau (2001, p. 3) remete à economia doméstica ou particular por um lado, e à economia geral ou política por outro. Apesar da analogia, Rousseau (2001, p. 7) afirmará que “el estado no tiene nada en común con la familia, a no ser la obligación común para sus jefes de procurar la felicidad”. A economia pública, segundo Rousseau, é o governo.

Tratando-se do problema da multidão e da multiplicidade, é importante destacar, com Foucault (2009), que para que se constituísse a economia política do século XVIII, foi necessária a população. Estes processos têm como marco geral a passagem do regime dominado pela soberania a outro dominado pelas técnicas de governo. Quando o que se generaliza é a economia política, o soberano é o organismo; é ele quem decide o destino político, ou talvez seja ele, finalmente, em última instância, o paradigma da decisão. Talvez Napoleão tenha sido, em princípios do século XIX, o que se opôs mais claramente a estas

⁷⁴ Cf. Foucault (2009), Arendt (2010a) e Castro (2012).

formulações, quando diz “o destino, é a política”, em lugar do que parecia afirmar-se, “a anatomia, é o destino”.⁷⁵

Na arte de governar, quando a economia se superpõe à política, o corpo tem que ser tratado como coisa, porque governar é governar sobre as coisas, diz Foucault (2009), é dar uma ordem às coisas, e o corpo, elemento individual dentro de um conjunto chamado população, não pode estar alheio a este tratamento. Tratar o corpo como coisa, é onde se joga grande parte da astúcia da economia política. Para tal, o destino não pode ser a política, mas anatomia. Nas disciplinas o saber do corpo é o da anátomo-fisiologia, quer dizer, disciplina do indivíduo a partir do controle do organismo, dissociação radical mente-organismo, primeiro controle mental, logo automatismo do organismo. Em meados do século XIX, a influente psicofísica de Gustav Fechner esteve nesta linha.⁷⁶

Já ao fim do século XX, Foucault (2009, p. 135) afirmava que “gobierno, población, economía política, constituyen a partir del siglo XVIII una serie sólida que, sin duda, ni siquiera hoy está disociada”. Como diz Gilles Moutot (2005, p. 43),

en el busto de mármol del Estado ‘liberal’, que descubre el ‘nuevo mundo’, también se elaboran temibles rechazos de esta inédita fusión de lo económico y lo político, que restringe la misión de este último a la gestión de las masas.

É curioso que nesta sociedade, a do Estado governamentalizado, a que viu cristalizar a população, há um traço do que propunha Spinoza no *Tratado Político*: a virtude do Estado é a segurança.

⁷⁵ Introduzo esta ideia, bastante livremente, por certo, a partir do debate proposto por Milner (2013) a propósito da relação entre as afirmações de Napoleão e Freud. A respeito da educação do corpo, desenvolvemos algo sobre o tema em Rodríguez Giménez e Seré Quintero (2013).

⁷⁶ Fechner buscava, em contexto metafísico, “la ley que expresa la verdadera relación de dependencia entre el espíritu y el cuerpo” (apud ASSOUN, 1981, p. 155, n. 33).

2. LINGUAGEM E POLÍTICA

A questão da linguagem se apresenta de várias maneiras desde o Renascimento até fins do século XIX, como mostra Foucault (2003), ou mesmo até princípios do século XX, momento no qual se poderia dizer que atinge uma forma que, como questão, funciona até os nossos dias. A forma contemporânea dessa questão, assim como seu conteúdo, é a que lhe deu, *grosso modo*, Ferdinand de Saussure.

No século XVI, a linguagem se confunde com as coisas, é parte delas, a linguagem e as coisas são indistinguíveis entre si, nos mostra Foucault. É o que este autor chamou época clássica, que vai desde meados do século XVII até princípios do XIX. Nela domina, no que se refere à linguagem, a representação; o discurso tornou ela possível. A interpretação do mundo havia precedido a distinção entre a linguagem e as coisas. O discurso, quer dizer, a linguagem e sua função de representação, vai abrigar a crítica; concomitantemente, o questionamento das estruturas feudais. A *Tomada da Bastilha* talvez seja a coroação dos efeitos políticos da época Clássica, o povo quer representar a si mesmo. Neste mesmo processo se desenvolviam as ciências humanas, e não parece coincidência que o Homem, que não é outro que o homem que vive, trabalha e fala, tenha o mesmo horizonte que o da Revolução. Um golpe a Maria Antonieta, mas depois, também, rejeição a Robespierre; nem desperdício nem morte à discrição. Podemos chamar isso consciência econômica? Ou consciência da vida?

Haverá que esperar Marx, Nietzsche e Freud para obter alguma explicação. Na produção social de sua existência, os homens estabelecem relações externas e independentes de sua vontade, dizia Marx. Nietzsche, por sua vez, que o homem pensa continuamente sem saber disso, que a consciência é a parte mais superficial do pensamento. Quanto a Freud, ele desune a correspondência humanista entre pensamento e consciência, ao mostrar o pensamento inconsciente.⁷⁷

Em algum ponto, parece haver uma coincidência: não é suficiente representar o mundo, porque a consciência não é senão o efeito de uma castração que impede de ver a cena em que fomos concebidos. Nos casos em que parece dominar a vontade, ou pelo menos a consciência e

⁷⁷ Cf. Marx (2008); Nietzsche (2001); Freud (2004); Lacan (1979a), (1979b). Para esta pergunta é especialmente importante que Freud, ao analisar o trabalho do sonho e a função dos símbolos, se refira a um representar inconsciente do povo.

suas formulações claras e distintas, sempre faz sua entrada o real, que não cessa de não se inscrever. Com Marx, Nietzsche e Freud, o homem descobrira, ainda que de modo precário, que já não era dono de suas palavras. *Isso* fala. No entanto, a política cedeu, precisou ser convencida de que a linguagem é parte da natureza, para que o organismo fosse controlável e o inconsciente fosse visto como metafísica inconsistente.

2.1. A POLÍTICA E OS SERES FALANTES

Para tomar o caminho do político, a política teve que ceder. Ceder, aqui, significa calar, emudecer. Os que se calam são os seres falantes, o que é o mesmo que dizer corpos falantes dos seres falantes. É verdade que a questão da linguagem apresenta opacidades, por exemplo, a determinação última sobre qual é sua função fundamental (MILNER, 2000). Mas o que importa aqui é o que certa discussão sugere para o funcionamento de nossa hipótese, a saber, que para a política tem sido fundamental a distinção entre corpo e organismo, ou a cessação de tal distinção.

A linguagem, sua definição, pode remeter a várias coisas. Pode ser entendida, por exemplo, como conjunto de sons articulados com que os homens manifestariam o que pensam e sentem. Isso suporia uma cisão entre pensamento e linguagem, ou entre o ser humano e a linguagem. No entanto, por outra via, também pode assumir que o homem é sempre a linguagem, que a linguagem é “a casa do ser”, como propôs Heidegger (2004) em sua metafísica. Sem entrar na matéria propriamente filosófica, pode-se dizer que o elemento fundamental da linguagem é o signo, pelo menos desde Santo Agostinho, segundo indica Milner (2003b, p. 28).⁷⁸ Seguiremos aqui esta via, segundo a qual a linguagem não é mais que um ponto a partir do qual as línguas podem ser reunidas em um todo, exceto o que se conhece como “língua materna” (MILNER, 2012b). Mas adotaremos a distinção entre língua e fala, esta última indicando que toda expressão está sujeita ao equívoco, ao duplo sentido, às meias palavras, indicando, enfim, que há *lalangue*.⁷⁹ Porque há *lalangue*, “ningún ser hablante puede jactarse de dominar los ecos multiplicados de su decir” (MILNER, 1999, p. 41). A

⁷⁸ Neste ponto, deixo à margem o problema que se poderia suscitar ao introduzir a noção de jogos de linguagem de Wittgenstein.

⁷⁹ Ainda que se pudesse traduzir como *lalíngua*, prefiro manter o neologismo lacanian original.

língua e o desejo inconsciente articulam-se, diz Milner (2012b); a essa articulação se chama *lalangue* ou ser falante, *parlêtre*.⁸⁰

Poder-se-ia aceitar que a política precisa da linguagem, sem admitir que isso a afastaria do paradigma biológico. Dito de outra maneira, com o político também poderia aceitar-se que a linguagem importa e muito, e há onde firmar-se para optar por esta hipótese. Esse lugar de veracidade está na seguinte proposição: a linguagem é um órgão. Aceita tal proposição, já não importa sustentar que a política se distingue do político porque aquela implica a linguagem, e o político, prescindindo dela, remete ao organismo.

Comprometida com a ciência, a política até poderia supor uma aliança epistemológica com as ciências da natureza. Para tanto, haveria que situar a linguagem no

reino de la naturaleza, tendría que ser propiedad de una especie viva; la ciencia involucrada por el lenguaje deberá ser, por lo tanto, una rama de la biología, entendida en su definición más general como ciencia de las propiedades distintivas de los seres vivos (MILNER, 2000, p. 204).

Também, é preciso supor que, como órgão, a linguagem pode identificar-se anatomicamente. Ainda mais: “El órgano tiene una base material somática observable: definición anatómica, que podemos resumir así: un órgano es una *x* que puede ser separada del cuerpo” (MILNER, 2000, p. 213).

Em meados do século XIX, August Schleicher, linguista alemão situado entre Hegel e Darwin, afirmava que a linguística é uma parte da fisiologia do homem (apud ESPÓSITO, 2009, p. 60). Integrar a linguagem à natureza supõe reativar o darwinismo, portanto não é menor distinguir duas leituras da relação linguagem-biologia: uma coisa é supor que se pode identificar um aspecto biológico na linguagem, outra é que esta é inteiramente biológica (MILNER, 2000, p. 207). Se a linguagem fosse inteiramente biológica, a política não teria sentido, pelo menos não na tradição aristotélica. Em contrapartida, se é entendido que nela encontra-se uma dimensão biológica, a questão da vida pode ser considerada em seus aspectos orgânicos e políticos, nos termos de “o

⁸⁰ *Parlêtre* é uma invenção lacaniana, efeito da conjunção, na língua francesa, de *parlant* (falante) e *être* (ser). Poder-se-ia traduzir como *falaser* ou, como se usa aqui, ser falante.

vivo” e a língua. No segundo caso, como é possível observar, admite-se a proposta de Lacan (2006): não se trata de negar a biologia, e sim de reconhecer que a determinação fundamental do sujeito está no significante, a inscrição de “o vivo” no campo do Outro, em uma ordem simbólica. É o orgânico chamado a fazer laço.

A proposição “a linguagem é um órgão” é solidária com o político; ela pode colocar-se no horizonte da primazia da economia, sempre que se suponha que a economia conserva o princípio fundamental de sua concepção mais antiga, a que remete à vida do organismo, ao cuidado doméstico da vida. Se o político remete à preservação dos órgãos, então caberia chamá-lo de administração da vida ou *aggiornamento* obriga, que exige a gestão da vida.

Se a linguagem não é um órgão, poderia ser parte da cultura. Poderia ser, então, algo em relação de exterioridade com o sujeito, uma coleção de palavras que o indivíduo manipularia em plena consciência. De acordo com Milner (2000, p. 33), “los agentes sociales se persuaden con facilidad de que las lenguas son transparentes y de que sólo en casos excepcionales debe prestárseles atención (...)”. Ao supor a transparência da língua, e negar sua opacidade, supõe-se também que há apenas a realidade, e não o real, apenas indivíduos e condutas, e não sujeito e desejo. Nesse caso, o político dá prioridade ao imaginário, enquanto necessita que a língua não seja equívoca. Portanto, o obediente agente do político não irá senão tentar conduzir a multidão de acordo com a eficiência de um laço. É certo que mesmo Freud não foi omissos quanto à questão do social, sempre que esta questão colocou em jogo a estrutura do inconsciente.⁸¹ Mas para quem reconhece apenas o laço, para aqueles para os quais a língua não é mais que isso, a igualdade e a semelhança são o real equilíbrio. Dessa forma, onde a linguagem faz parte do político, encontra-se a paixão pelo laço social. A paixão pelo laço não pode coincidir com a política porque ela não pode existir sem um lugar para o sujeito e, assim, para o desejo e para o real que dispersa todo laço. A paixão pelo laço coincide com a representação do imaginário, por isso a tensão moderna entre o político e a política se impõe desde

⁸¹ Uma forma de abordar a questão do social desta maneira, inclusive já marcada pelo pensamento de Lacan, pode ser vista em Laclau (2000). Por outro lado, Jacques-Alain Miller (2014, p. 185) afirma que “Lacan acentúa esto de que lo humano es por esencia social”. Também cita a seguinte proposição de Lacan (2014, p.187): “El análisis es un hecho social”, para dizer que é uma “definição de essência”. Observar-se-á rapidamente que se trata de uma leitura sociológica próxima à de Émile Durkheim.

Maquiavel, porque a questão da multidão, que não é mais nem menos que a questão da multidão de seres falantes, quer dizer, a multidão de corpos falantes, pode ser tratada como o real da política ou como representação de um conjunto de indivíduos agrupados em um território, quer dizer, como população.

Se a multidão fala, não é porque pode compor, nas margens do laço social, o discurso do descontentamento ou da revolução, não é porque se faz semblante; se a multidão fala é porque a contingência infinita dos corpos não está sujeita a qualquer pregação, ainda que se a autorize na Lei, ao depender de sua inscrição na ordem simbólica. O político cumpre seu papel de impostor: o imaginário haver-lhe-ia concedido o sonho da plenitude da linguagem, de seu acabamento redondo, de um mundo sem equívoco no real. É, literalmente, um mundo ideal.⁸²

Uma multidão fala, mas não se reconhece em suas palavras, porque, como dizia Gramsci, ninguém pode ser contemporâneo de ninguém, ou, ninguém pode apreender algo da ordem do acontecimento.⁸³ Portanto a política, para dar lugar a um acontecimento, necessita de uma Ideia, sempre que esta não seja simplesmente a recomposição imaginária de um pensamento.

Para esta discussão é interessante o que nos apresenta Eni Orlandi (2006, p. 11) sobre o social, o laço e o esquecimento: “Aí está a delicadeza de uma concepção do social: o laço tênue que depende de uma forma de esquecimento. Representado mais do que efetivamente consumado e em cuja representação trabalha vivamente [a política]. Esse laço social constitui o povo”. Mas esse esquecimento do qual fala Orlandi não é amnésia, não é propriamente esquecimento, senão anistia. Trata-se de uma interdição na memória para que a política seja possível. Quer dizer, freudianamente, que a política depende de uma função da

⁸² Refiro-me, de modo metafórico, quer dizer, indiretamente, ao conceito de “língua ideal” de Milner (1999).

⁸³ Talvez isso seja certo apenas para o homem moderno, tal como o define Foucault em *As palavras e as coisas*. Neste caso, trata-se de uma lacuna impossível de eliminar, introduzida fundamentalmente pelo pensamento de origem, por sua vez dividido entre uma positividade empírica e uma escatológica. Nas palavras de Foucault (2003, p. 322): “(...) el hombre está separado del origen que lo haría contemporáneo de su propia existencia (...)”, portanto vive segundo um pensamento que, uma vez que é originário, é transcendente. *Não sabem, mas o fazem*. Tema próximo, ainda que com nuances e rupturas intransponíveis, do sujeito dividido ou alienado no campo do Outro.

memória, a do esquecimento, para que então a própria memória tenha lugar. “O sujeito, ao significar suas relações politicamente, projeta seu lugar futuro, desloca-se na história (lembra de esquecer), para tornar o social possível” (ORLANDI, 2006, p. 12).

Talvez uma das junções mais evidentes entre o político e a linguagem se encontre na possibilidade de governar as representações. Enquanto a política implica a ideia de representar para governar, o político, invertendo a relação, seria governar para representar. Nesta inversão se joga a imaginarização completa da linguagem, em que os indivíduos creem que efetivamente são donos de suas palavras, ao contrário do que se pode assumir desde a *Die Traumdeutung* freudiana. Esta crença é inerente ao dispositivo, e para que o político funcione o governo da representação tem que ter seus efeitos. Bem, poder-se-ia dizer que este governo se realiza fundamentalmente por meio da educação, das instituições educativas, dos sistemas educativos nacionais. Contudo, se não se deixar de lado a memória do Iluminismo, se se pode conceber um sentido dialético a educação, a ideia da emancipação sempre poder ter o seu lugar, ainda que seja nos estratos sociológico ou cultural, ainda que só tenha lugar no plano das interações subjetivas.

A educação pode ser entendida como parte da instauração de uma ordem simbólica; o político fagocita esta ordem. Isso é possível na generalização da economia política toda vez que a linguagem se reduz aos meios de divulgação das mercadorias, ou diretamente à mercadoria, por isso a importância contemporânea, e já há muito presente, da comunicação de massa, ou mais amplamente, da publicidade. Neste sentido, uma vez constituída a sociedade de massas, à economia política foi necessário o que Adorno chamou indústria cultural.⁸⁴ O governo das representações alcança a vida privada dos indivíduos e aí, especialmente, tem efeitos sobre o “tempo livre”. Tempo livre, quer dizer, o que resta do tempo de trabalho. Talvez uma das maiores e mais potentes consequências da instalação dos sistemas educativos nacionais tem a ver com essa articulação: a vida de qualquer indivíduo, sobretudo se a sua manutenção depende de um salário, se articula entre o tempo de trabalho e o tempo livre. Isso se aprende nos primórdios da escolarização. Conforme se abandona o modo de produção feudal, a produção de bens de consumo é pensada na lógica da racionalização e

⁸⁴ Em *A condição humana*, Hannah Arendt (2010b) expõe uma densa análise sobre a relação entre economia e sociedade de massas, assim como dos efeitos desta última sobre a esfera pública e privada.

da técnica. Logo, racionalização do trabalho e o correlato da racionalização da vida privada. Para que o político seja eficaz se fez necessário o governo não só da vida pública, mas também, e sobretudo, o governo da vida privada. Embora se possa dizer que foi a burguesia que inventou a vida privada, pelo menos em sua concepção moderna, não vai ficar isenta da governamentalidade. E, claro, a educação é um mecanismo privilegiado, enquanto as crianças levam o conhecimento para a intimidade do lar.

Aqui é importante apelar ao conceito de reificação. Segundo Moutot (2005, p. 23) “el núcleo mismo de la reificación es la complicidad, incluso la circularidad, de lo social y de lo lingüístico”. Se a reificação, ainda que ilusória, impõe-se como realidade objetiva, é porque “ha fagocitado el valor simbólico” (2005, p. 39).

Neste ponto, talvez convenha recordar, como faz Hannah Arendt (2007), que houve pelo menos um pensamento, o de Aristóteles, no interior do qual pode-se afirmar que ser livre é falar, e que a liberdade e o falar caminham de mãos dadas. Claro que, para que isso não resulte em negação da biologia, ou em um idealismo sem corpo, deve-se considerar o ser falante partindo do significante encarnado.

Apenas assim pode-se sustentar a ideia de “corpos falantes”:

Desde el momento en el que los sujetos se imaginan hablar de política con el mayor de los compromisos, se alejan de lo que la política tiene de real: el cuidado de los cuerpos hablantes y el cuidado de la supervivencia de los cuerpos en tanto que los cuerpos hablan (MILNER, 2013, p. 73).

Os corpos falantes não escapam à finitude, podem morrer. Se a preocupação pela sobrevivência dos corpos não é biomédica, isto não minimiza o fato de que os corpos falantes são passíveis de sofrimento, e do sofrimento do corpo dos seres falantes sabemos apenas através da língua. Quando este fato é minimizado ou banalizado, do sofrimento do corpo ao matar, o caminho não é longo. Portanto, em última instância, a política é, como assunto dos seres falantes, a possibilidade de por um limite para matar. O matar insiste, disse Milner, por isso é melhor “sostener firmemente la política hablante, aunque su ejercicio sea problemático y contradictorio” (2013, p. 28), em que a fala é a

singularidade que funciona como condição de possibilidade de uma pluralidade de corpos falantes.

O limite da política é o não matar, a sobrevivência dos corpos. Mas não por uma razão moral ou de piedade, mas porque a própria política o determina, quer dizer, a constatação de que para fazer calar a um outro não é preciso matá-lo. De qualquer forma, é preciso dizer que a preservação dos órgãos não é o mesmo que a sobrevivência dos corpos. Se a linguagem é um órgão, a espécie se preserva biologicamente, em contrapartida, se a linguagem remete à sexualidade, o humano preserva-se politicamente, preserva-se na palavra, no equívoco, e claro, também, no logos, no significante como suporte material do saber. A política depende, de parte a parte, deste conglomerado em que não se estabelece laço, propriedade ou semelhança, depende do real, e nunca está livre dele, enquanto impossível próprio da língua.⁸⁵

⁸⁵ Tomo conceitos de Milner (1999; 2012b).

3. SABER DO CORPO E POLÍTICA ANTE O MOMENTO CARTESIANO

Há dois elementos que se colocam em jogo na vida cotidiana e que, devido a sua espontaneidade, parecem naturais, ou, talvez, seria melhor dizer, parecem prescindir de toda mediação. Estes dois elementos são o Eu e a linguagem. Pode-se agregar, além disso, que um vive do outro, e que sem eles não há mundo, sobretudo se este é distinguido de terra, conforme o faz Hannah Arendt (2010b). Primeira cena, o mundo, depois os homens que nele se encontram, parafraseando Lacan. Em todo caso, a linguagem é a materialidade que dá substância ao mundo, e o Eu é a possibilidade de sua atualização imaginária.

Comecemos por algo simples. A partir de Descartes, diz Lacan (2011, p. 123),

ocurrieron ciertas cosas pese a todo notables, en particular, la inauguración de nuestra propia ciencia, una ciencia a la que distingue una eficacia bastante sobrecogedora porque interviene hasta en lo más cotidiano de la vida de cada uno. En cuanto a nosotros, estamos inmersos en los resultados de esta ciencia.

Esta é uma primeira forma, simples e genérica, de nomear os efeitos do corte cartesiano, ou o que Foucault chamou “momento cartesiano”. De acordo com Foucault (2006, p. 36),

entramos en la edad moderna (quiero decir que la historia de la verdad entró en su período moderno) el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento y sólo el conocimiento.

O momento cartesiano indica uma ruptura que determina a constituição do sujeito moderno, e com isso a instauração da “soberania do sujeito” (BALIBAR, 2013, p. 77), a partir do qual se observa uma forma de cisão mente-corpo ou dualismo cartesiano, como se denomina habitualmente. A experiência psicológica do corpo procede desta cisão moderna, nela se articulam, por um lado, a delimitação epistêmica do corpo como um resto, como um conjunto de órgãos, aparatos, sistemas

definidos anatomicamente e fisiologicamente, e, por outro, a mente como instância privilegiada de conhecimento do mundo.

O momento cartesiano também indica uma modulação em torno da questão da verdade. Este momento indica que a via de acesso à verdade estará no conhecimento.

Como assinala Foucault (2006, p. 37), as regras que determinam o acesso à verdade estão dadas pela estrutura interna do conhecimento e por condições extrínsecas ao indivíduo. Trata-se de uma definição nominal da verdade que pressupõe um sujeito e um objeto, e a adequação entre o conhecimento e o objeto, tal como se formula desde Kant (MATTÊI, 2007).⁸⁶ O momento cartesiano indica, por outro lado, a busca do fundamento de um saber cuja garantia é algo exterior a ele mesmo.

Por outro lado, com base na distinção kantiana entre razão e intelecto (ARENDT, 2010), distinção semelhante à de pensar e aprender, podemos dizer que na modernidade retrocede o pensamento e ganha terreno o conhecimento. E isso não sem consequências, tanto no plano do saber quanto da política. Trata-se, uma vez mais, do “momento cartesiano”. Este momento também é, de certa maneira, a resultante moderna da antiga tensão entre filosofia e teologia, cujo epígono é, não por acaso, Descartes. O que durante algum tempo pode permanecer como o triunfo da filosofia, assegurando assim a continuidade da metafísica, teve seu auge e decadência durante os séculos XVIII e XIX, até que, seja pelos efeitos da filosofia nietzschiana por um lado, ou pelos efeitos da filosofia positivista por outro, o declínio do pensamento acontece pela diferenciação entre o espiritual e o sensível ou inclusive, ainda mais, pela subsunção do espiritual ao sensível. Disso resulta: existo, logo penso. Dir-se-á que isso terá sido influência do materialismo, mas o assunto parece não ser tão simples, uma vez que “materialismo” quer dizer muitas coisas, às vezes inclusive contraditórias. Temos, por exemplo, o *motérialisme* de Lacan, ou o

⁸⁶ É interessante que a respeito da questão da verdade Heidegger não veja em Descartes, assim como em Kant e Fichte, mais que “resíduos de teologia cristiana” (apud MATTÊI, 2007, p. 27), e que na questão da verdade, pelo menos se nos referimos ao moderno, esteja comprometido o “romanizado” (p. 32). A relevância dessa leitura radica em que o romanizado depende do romano, que se espalha pelo ocidente e chega, se posso arriscar uma hipótese, até o Estado, através dos conceitos teológicos secularizados, segundo a fórmula de Carl Schmitt. Aliás, caberia confrontar essa hipótese com a ideia de Kojève sobre as origens cristãs da ciência moderna.

grande e ocasionalmente ridículo debate sobre o “verdadeiro” materialismo marxista que confronta a Lenin, Stalin e Mao (Cf. ŽIŽEK, 2013). O ridículo não aparece quando se trata de problemas teóricos, inclusive práticos; aparece quando, como pano de fundo, o que se procura é um lugar de privilégio no pódio do marxismo, mecanismo bizarro da legitimidade política ou, melhor dizendo, partidária.

De acordo com Arendt (2010), a distinção entre o sensível e o suprassensível é uma marca indelével do pensamento ocidental. Sua dissolução moderna articula-se perfeitamente ao declive da política e à afirmação do político, ao que, sem dúvida, chamaremos de biopolítica⁸⁷ ou gestão da vida do organismo. Subsunção das ideias nas coisas. A cisão moderna entre corpo-organismo, chave para a distinção entre o político e a política, pode encontrar-se nas coordenadas das tensões do pensamento que assumiram, como diz Hannah Arendt (2010), a morte da filosofia e a metafísica ou, poder-se-ia dizer, a morte do pensamento.

Se a distinção entre o sensível e o espiritual durante algum tempo se manteve graças à organização das classes sociais, e se nesta distinção a cultura desempenhou um papel importante, a generalização irrestrita da economia política espalha-se até as últimas consequências. Se os trabalhadores foram os primeiros a sofrer tal indistinção, por causa da hipóstase corpo-organismo, a aristocracia, e inclusive certos grupos da burguesia, deviam sua existência cultural à distinção entre o sensível e o espiritual. Quando o que domina é a preocupação pela vida, sobretudo se o corpo é concebido como um organismo, a existência do espírito carece de sentido. E sem espírito, não há política. Por isso os trabalhadores foram os primeiros excluídos da política, por isso os proletários nada tinham a perder, disse Marx. Ao que se pode agregar que a aristocracia, com ou sem consciência de classe, era ainda o reservatório espiritual da sociedade, a garantia de que, ainda que fora a origem da sua própria autodestruição, poderia existir a política.⁸⁸

Claro que algumas reações contemporâneas querem recuperar o espírito. Algumas variantes do que habitualmente denomina-se *new age* são exemplos disso. Mas o fazem por uma via que supõe uma certa mística pós-moderna mais ou menos religiosa, em que o espírito não é o

⁸⁷ Nesta ocasião, remeto à ideia foucaultiana de biopolítica, ainda que provavelmente com Agamben se possa inclusive ir mais longe arqueologicamente, logo, conceitualmente.

⁸⁸ Quando Marx refere-se à educação, diz que é a burguesia que cria as armas de sua própria autodestruição. Cf. *O Manifesto Comunista*.

logos, ou o significante, senão um inefável vinculado a alguma essência de uma suposta natureza humana. Às vezes, também nesse tipo de discurso se faz um apelo à natureza. O amor à natureza pode parecer, em princípio, um dado positivo, atitude desejável, sentimento do lado do bem. Mas, é preciso lembrar, com Horkheimer e Adorno (1998), que o amor pela natureza também pode ser uma reação sutil à servidão do corpo, e por trás dessa servidão pode espreitar o rosto do fascismo. Segundo os autores frankfurtianos (1998, p. 278), os intentos românticos de uma revalorização do corpo nos séculos XIX e XX apenas servem para idealizar algo morto e mutilado. Por outra parte, não são poucas as ocasiões em que o *new age* é a contraface e, portanto, necessária, da ideia de empresário de si mesmo, de sociedade pós-idealista e eficiente, da desintegração de todo laço social que nos remete à economia.⁸⁹

3.1. O SABER CARTESIANO SOBRE O CORPO

Com Descartes temos um pilar fundamental da filosofia ocidental, especialmente no que se refere ao problema do conhecimento em sua articulação com um sujeito que conhece e um objeto conhecido.

Se o tema é o saber, seja do corpo, ou do político e a política, Descartes não passa despercebido. A partir do “momento cartesiano” a política terá que enfrentar a divisão do sujeito, e assim, a divisão entre o conhecimento e a verdade. Na pista de Descartes inaugura-se a ciência moderna, especialmente no que diz respeito à tal relação entre conhecimento e verdade e as suas consequências para uma distinção sujeito-objeto; sobre nós, disse Lacan (2011, p. 123), “estamos inmersos en los resultados de esta ciência”. Com Milner (1996, p. 36), podemos dizer que a ciência moderna determina um modo de constituição do sujeito. Dessa forma, transitivamente, ao inventar o sujeito moderno, Descartes inventa o sujeito da ciência; trata-se de uma invenção que chega até hoje, uma invenção sobre a qual se levanta a figura do saber da subjetividade moderna.

De acordo com Giorgio Agamben (2004, p. 18), a revolução da ciência moderna consistiu em “referir conocimiento y experiencia a un sujeto único”, fazê-los coincidir com *ego cogito* cartesiano, na

⁸⁹ Sobre a relação do *new age* com o modelo empresarial, são interessantes as considerações que realiza Lipovetsky (2000). A ideia de indivíduo de “empresário de si mesmo” é desenvolvida por Foucault (2007). Neste ponto cabe recordar que, de acordo com Lacan (2004, 1972), o discurso capitalista nega toda forma de castração.

consciência. Para nomear este giro específico, signo do moderno, Foucault usou a expressão “momento cartesiano”, como já foi mencionado. O momento cartesiano indica o surgimento de uma noção de verdade à qual o indivíduo pode acessar pela via do conhecimento, o que bem poderia chamar-se “verificação”, como sugere Le Brum (2008), para ganhar precisão, e para deixar a questão da verdade em outro registro, o registro do sujeito e da sua articulação com o real do desejo, da sua cisão entre verdade e saber, em fim, do inconsciente. Será preciso deter-se neste aspecto: há uma possibilidade de acessar este objeto que chamamos corpo, e essa possibilidade se chama conhecimento.⁹⁰ Segundo indica Foucault (2006, p. 37), as regras que determinam o acesso à representação moderna da verdade são as que – justamente – podem ser representadas e não as que são excluídas, elas estão dadas pela estrutura interna do conhecimento e por condições extrínsecas ao indivíduo.

Situada a questão de modo geral, Jean-Luc Marion e Guy Le Gaufey nos acompanham numa leitura mais atenta do pensamento cartesiano, não sem pôr a prova a afirmação de Lacan (1997), o qual, referindo-se a uma suposta unidade do ser humano, assegura que a divisão está irremediavelmente feita. Vejamos o que isso significa.

Com Descartes, o corpo é um objeto. Mas não apenas porque, sendo distinto da alma, é “uma máquina composta de ossos e carne”, como o caracteriza nas *Meditações*, ou uma máquina autônoma, como citado nas *Paixões*, senão, e sobretudo, porque a existência do pensamento efetivo tem lugar na relação com objetos, de forma que inclusive o próprio pensamento, quando se trata do pensamento do pensamento, pode ocupar este lugar de objeto. Pensar o corpo é, então, pensar um objeto. Portanto, sim, como o corpo é este conjunto de órgãos, composto de “huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel” (*Meditaciones*, sexta meditación, p. 184), é um objeto, mas sem esquecer que a alma está unida a todas as partes do corpo, como Descartes afirma nas *Paixões*, e que alma e corpo formam uma unidade (Cf. *Meditações*). Mas, para ser pensado, o corpo tem que ser alienado: a divisão está fatalmente feita. Mas em geral, e como norma metodológica, qualquer coisa, para ser pensada, deve estar fora do sujeito que pensa. Assim, conhecer é este ato que articula um *ego* e um objeto, de onde o *ego* é o fundamento do objeto e a garantia de que o

⁹⁰ Antecedentes deste aspecto em meu trabalho de investigação podem ser encontrados em Rodríguez Giménez (2008).

saber está fora do saber mesmo (MARION, 2010). O ego cartesiano não depende mais que de si mesmo, é o centro de todo mundo possível, tanto do saber (ciência) como dos outros (alteridade), por isso sua solidão fundamental, como indica Jean-Luc Marion.

Mas também é importante destacar, seguindo Marion (2010), que o pensamento não é “das pessoas” (salvo a título de raríssimas exceções, dirá Jean-Claude Milner), porque a consciência é afetada por ele antes de produzi-lo. Com Descartes, trata-se de uma consciência afetada pela razão, para distingui-la e preferi-la sobre outras duas possíveis condições: o sonho e a poesia. Descartes, afirma Marion, conquista a razão dentro do sonho, e contra ele, quer dizer, justo neste ponto em que se colocam os fundamentos da *Traumdeutung* freudiana.⁹¹ No sonho, poderíamos adiantar, “isso pensa”, parafraseando Lacan. Se isto que aparece em sonhos chega à consciência, será, para Descartes, por meio da *cogitatio*. Segundo Marion (2010, p. 60), o *cogitatio* não é uma espécie de pensamento nem derivação do espírito, “sino el tratamiento de todo aquello que llega a la conciencia y que es el objeto de una representación (...). La *cogitatio* se refiere, bajo el modo de puesta en evidencia, a todo aquello que llega a la conciencia como un objeto”.

Chegados a este ponto, haveria que deter-se um momento na relação entre o que para Descartes é uma ideia, quer dizer, tudo aquilo que pode ser no pensamento, e o corpo, já que Descartes também se refere a ideias corporais e ideias em termos de noções, conceitos e sentimentos (MARION, 2010).⁹² Contudo, Descartes coloca claramente a distinção: a metafísica serve para entender a alma, as matemáticas para formar noções do corpo; logo, para entender as naturezas simples intelectuais de um lado e as naturezas simples materiais do outro. Estas naturezas assim nomeadas por Descartes servem de princípio de distinção entre a metafísica e as ciências; princípio, ao mesmo tempo, de distinção entre as formas de acessar a alma e o corpo que, não podemos esquecer, é “uma máquina composta de ossos e carne”.

O corpo, como *res extensa* e no domínio das naturezas simples materiais (extensão, figura e movimento), será objeto da *Mathesis universalis*. Mas enquanto a *res cogitans* não pertence ao corpo,

⁹¹ Freud ocupou-se, ainda que brevemente, dos sonhos de Descartes. Afirma que quando Descartes interpretava seus próprios sonhos, enfrentava o problema da representação de um conflito interior, em que aparece, por exemplo, a figura do “gênio maligno”. Cf. Freud (2004b) e as *Meditações*, de Descartes.

⁹² Sobre a relação entre ideia e representação, cf. também Battán Horenstein (2007) e Le Gaufey (2012).

encontra-se no domínio das naturezas simples intelectuais, domínio da metafísica, em uma relação em que as ciências estão sempre subordinadas a tal. Neste esquema deve considerar-se que para Descartes (2007, p. 116) o “espíritu o el alma del hombre no puede concebirse sino indivisible; pues efectivamente, no podemos concebir media alma, cosa que podemos hacer con el más mínimo cuerpo.” Desta maneira, o corpo, além de ser objeto, é divisível, fragmentável. Corpo e alma são de naturezas distintas, inclusive até contrárias. A alma é uma substância pura, âmbito em que se articula um pensamento; enquanto que o corpo está composto de “acidentes”, diz Descartes, e é o âmbito do sensível. Ainda que haja “ideias corporais”, as ideias claras e distintas apenas podem originar-se do entendimento, do espírito da alma, nunca dos sentidos.

A distinção entre corpo e alma, entre o quantitativo e o qualitativo, guarda relação com a distinção entre o político e a política que se desenvolve nesta investigação.

Na definição de Descartes, que vai distinguir quantidade e qualidade, temos a relação corpo e alma. Isto para nós é fundamental, pois a partir daí é que podemos perceber como a noção de quantidade -corpo- separa o que é qualidade -alma- abrindo a possibilidade de que os sujeitos sejam pensando em cálculos, projeções e planejamentos abstratos (ORLANDI, 2006, p. 9).

Enquanto a noção de povo sai do discurso da história e da política para entrar no terreno do político, segundo a distinção já feita, ela é articulada no quantitativo, logo, com o homogeneizante e calculável, de maneira que a funcionalidade seja mais eficaz em relação com a ideia ou lógica da administração.

Foucault (2006, p. 36) diz que a história da verdade entrou em seu período moderno “el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento, y sólo el conocimiento”. Mas, sem contradizer completamente a Foucault, vamos pela via que propõe Guy Le Gaufey: o que Descartes ajuda a realizar é a separação entre saber e verdade. O momento cartesiano supõe que a verdade está para o lado de Deus, *causa sui*, infinito, inapreensível, e o conhecimento ao lado do *ego*, princípio unificador da *Mathesis universalis*. Portanto, pode-se saber alguma coisa sobre o corpo, pode-se conhecê-lo, mas não se tem a

verdade, enquanto que a verdade não é acessível ao *ego*, apenas Deus sabe. E isso porque, segundo Le Brum (2008, p 64), podemos dizer que o momento cartesiano indica um deslocamento da verdade para a certeza, o surgimento de um “sujeito en ‘búsqueda’ de la verdad y en proceso de ‘verificación’”. Lacan, por sua parte, no seminário sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, afirma que foi Descartes quem introduziu o sujeito no mundo; por essa introdução foi possível a ciência moderna e, dentro dela, Sigmund Freud.

Cuando Freud comprende que debe encontrar en el campo de los sueños la confirmación de lo que le había enseñado su experiencia de la histérica, y empieza a seguir adelante con una osadía sin precedentes, ¿qué nos dice entonces del inconsciente? Afirma que está constituido esencialmente, no por lo que la consciencia puede evocar, explicitar, detectar, sacar de lo subliminal, sino por aquello qué por esencia le es negado a la consciencia. ¿Y qué nombre le da Freud a esto? El mismo que le da Descartes a lo que antes llamé su punto de apoyo: *Gedanken*, pensamientos (LACAN, 1987, p. 17).

O *cogito* cartesiano está na base das formulações lacanianas do sujeito, no entanto, não para afirmá-lo na forma de uma consciência que coincide com um pensamento, de uma suposta reflexividade ou de uma “soberania do sujeito”, mas para dizer que “nada soporta la idea tradicional filosófica de un sujeto, sino la existencia del significante y sus efectos” (LACAN, 1961). Por quê? Porque para Lacan o *eu penso* de Descartes é um ponto de desvanecimento, não há saber nem certeza no cogito, trata-se, portanto, de um sujeito desprovido de toda reflexividade; nem reflete, como nos espelhos, nem reflete, como o intelecto (LE GAUFEY, 2010, p. 52). Nesta operação o sujeito está excluído de qualquer saber a respeito da verdade: a respeito do sujeito, saber e verdade estão separados. Na leitura lacaniana de Descartes, o “eu penso” não é um pensamento; este começa, segundo Lacan, no inconsciente. E é por isso que não pode existir um pensamento do pensamento, e aí é onde recai o peso sobre o sujeito, aí é onde o sujeito está vedado para si mesmo. Deste modo, o “eu penso” é um sucessor do “eu minto”.

O saber, como o desejo, está no *Outro*. E é neste Outro que Descartes havia buscado o que não engana, segundo a leitura de Lacan

(*Os quatro conceitos...*); é nas mãos do Outro que Descartes coloca o lugar da verdade. O saber, portanto, não se encontra com a verdade senão no Outro, talvez uma forma de “intelecto possível” que não é o de um indivíduo, mas um único para todos os seres falantes, segundo a fórmula de Averroes, leitor de Aristóteles.⁹³

Por isso o sujeito, aquele introduzido por Descartes, é o que oscila entre S_1 e S_2 , quer dizer, entre dois significantes, o do pensamento (*cogito*) e o do saber. Dessa forma, o problema que enfrentamos desde Descartes, ou seja, desde os primórdios do sujeito moderno, pode expressar-se de modo sintético da seguinte maneira: “No se trata de saber si hablo de mí mismo de manera conforme con lo que soy, sino si cuando hablo de mí, soy el mismo que aquel del que hablo” (LACAN, 1979b, p. 201). Trata-se do sujeito dividido.⁹⁴

Como nomeamos Lacan e a Foucault, digamos que, neste ponto, Lacan e Foucault também estão divididos. Segundo indica Balibar (2013b, p. 87-88),

Lacan y Foucault desplegaron muy sistemáticamente el espectro de la subjetividad como proceso de sujeción. Pero en un sentido inverso el uno del otro (...) ¿Qué es para él [para Lacan] “el sujeto”? Nada más que la sucesión de efectos de una alienación del individuo que vive según la “ley del significante”: aunque debe ser entendido como irreductible, el sujeto jamás es originario, sino siempre ya “dependiente”. (...) Porque “sometido al significante” que lo separa irremediabilmente de sí mismo, es necesario que el sujeto oscile hasta el infinito entre la ilusión de la identidad, las creencias narcisistas de una

⁹³ Quando Tomás de Aquino se opõe à fórmula de Averroes, é para preservar a possibilidade da culpa no indivíduo por meio do pensamento pecaminoso. Se se pensa pecaminosamente, tem que haver um indivíduo que responda por este pecado, parece ser o que quer salvar Tomás para, desse modo, salvar o discurso da Igreja (Cf. LE GAUFÉY, 2010).

⁹⁴ Jean-Luc Marion assina o que Husserl e Heidegger haviam qualificado como um acréscimo a Descartes, a saber, a identidade entre uma existência empírica e um *Eu* puro. Descartes, no *cogito ergo sum*, não havia concordado “más que a una existencia empírica, distinta a la del *Yo* puro, alienado por sí mismo a sí mismo” (MARION, 2010, p. 150). Marion também indica a maneira em que este problema é retomado por Kant em sua *Crítica da razão pura*.

“captación imaginaria”, resumidas en la figura del *yo (moi)*, y lo desconocido del conflicto, el reconocimiento de una cuestión que viene del otro (...) como lo que, sin embargo, hay de más propio.

Em contrapartida em Foucault,

el sujeto es el conjunto de dispositivos de sujeción o de subjetivación que actúan objetivamente sobre la “subjetividad” del individuo, es decir que presuponen su “libertad”, o su capacidad de resistencia para volverla en contra de él. (...) desemboca a la vez en una política (intentar liberar al individuo de ciertas disciplinas, de ciertos tipos de individualidad) y en una ética (inventar “prácticas de libertad”, “nuevas relaciones de poder”, modos de acceso, antes que una conciencia de sí) (BALIBAR, 2013b, p. 89).

Retomando o saber cartesiano do corpo, diremos que ele mostra um sujeito dividido, um sujeito que não pode ser, ao mesmo tempo, sujeito da enunciação e sujeito do enunciado.⁹⁵ Trata-se de um sujeito que, enquanto fala, enquanto diz “eu”, nega-lhe o lugar da enunciação. Tendo em conta essa divisão é que podemos nos referir, ao mesmo tempo a outra: à divisão entre saber e verdade. O sujeito, para tentar saber quem é, ao perguntar-se pelo discurso do qual procede sua fala, ao querer revelar a enunciação que lhe dá consistência como ser falante, neste mesmo ato e por este mesmo ato, vela a verdade. De acordo com Bruno (2012, p. 61), a enunciação sempre está descentrada a respeito do enunciado. O saber é, então, o que vela uma verdade. Logo, quando dela se pode saber algo, sabe-se por um semblante. De alguma maneira, o sujeito rejeita o saber para alcançar a certeza. É aí, na evidência da divisão do sujeito enquanto ser de linguagem que se manifesta a principal questão epistêmica da modernidade: “consiste em saber si lo simbólico puede constituirse en un universo que lograría recubrir lo

⁹⁵ Para as diferenças que se podem estabelecer entre o *Discurso do método* e as *Meditações* de Descartes, cf. Marion (2010)

real” (BRUNO, 2012, p. 246).⁹⁶ A verdade vem, diz Lacan, lá de onde um saber falha.⁹⁷ Em torno desta falha, o sujeito goza.

Para Descartes, o corpo é conhecido não pelos sentidos, mas pelo entendimento, pelo pensamento (segundo as *Meditações*). O que pensa é o espírito humano, que não tem extensão e não participa de nada do que pertence ao corpo (quarta das *Meditações*). O eu cartesiano é “algo que pensa”, inteira e verdadeiramente distinto do corpo. Este dualismo é o que permite dizer “meu corpo”.⁹⁸ No entanto, não se pode passar por alto que Descartes (2007, p. 181) também diz o seguinte: o que a natureza ensina

más expresa y sensiblemente es que tengo un cuerpo, el cual, cuando siento dolor, está mal dispuesto, y cuando tengo los sentimientos de hambre o sed, necesita comer o beber, etcétera. Por lo tanto, no debo dudar de que hay en esto algo de verdad.

E ainda mais: a natureza também ensina que este que pode dizer “eu” não está envolvido no corpo “como um piloto em sua nave”, porque ao estar unido com um corpo e formar um todo com o eu, como ele mescla-se e confunde-se. A isso Descartes nomeia a integridade composta de corpo e alma (sexta das *Meditações*). Mas apenas ao espírito, e não ao composto de espírito e corpo, corresponde o conhecimento.⁹⁹ Contudo, como a natureza do homem é mortal, o conhecimento é limitado. Uma vez mais, dele, o sujeito faz seu *mais-de-gozar*.

⁹⁶ Le Brun remete esta “questão epistêmica” ao século XX; atrevo-me a associar ao momento cartesiano em seu conjunto, ao que dele deriva.

⁹⁷ Com esta afirmação e outras que formam, do ponto de vista epistemológico, um conjunto, pode-se aproximar Lacan com o falsacionismo de Popper. Recordemos que, para Lacan, a ciência precisa do *matema* (quer dizer, da letra, não do número), a única forma na qual um saber é inteiramente transmissível.

⁹⁸ Não é senão com Locke e seu “discurso de la *apropiación de las cosas* mediante el trabajo y la conciencia” (BALIBAR, 2013, p. 18) que esse “meu corpo” se completa: complemento entre metafísica e empirismo. Isso, que não apresento aqui mais que como hipótese, pode ser assim complementado: em Descartes, a noção da alma se faz inteligível através da metafísica, enquanto que o corpo, através das matemáticas (cf. MARION, 2010, p. 97).

⁹⁹ Ainda que o dualismo cartesiano implique uma unidade entre “corpo e alma”, este é um dos principais aspectos em que Descartes se diferencia de Spinoza.

4. UMA LEITURA POLÍTICA DO CORPO

4.1. A QUESTÃO DO CORPO ARTICULADA NA RELAÇÃO ECONOMIA, POLÍTICA E RELIGIÃO

4.1.1. Economia, política, religião: primeiro rodeio

Nesta seção tomam-se em consideração fundamentalmente três coisas. Em primeiro lugar, a ideia que vincula economia e teologia no longo e denso percurso da investigação de Agamben (2008, p. 196): “(...) a genealogia foucaultiana da governamentalidade [pode] continuar-se e remontar-se até identificar no próprio Deus a origem da noção de um governo econômico dos homens e do mundo – através da elaboração do paradigma trinitário (...)”. Em segundo lugar, na sequência, novamente Agamben (2008, p. 497): “A modernidade, excluindo Deus do mundo, não apenas não só saiu da teologia, mas ainda, de certa forma, não tem feito outra coisa que realizar o projeto da *oikonomía* providencial”. Em terceiro lugar, o declínio da política, que tem sido sublinhado por diversos pensadores contemporâneos, embora com ênfase em aspectos distintos.¹⁰⁰ Esse declínio pode ser caracterizado por várias vias, mas certo consenso indicaria a subordinação da política perante a economia, direito ou religião, como indica, novamente, Agamben (2001).

Depois de explicitadas essas referências, ainda que não seja o tema central desta seção, não é possível deixar inadvertido o nome de Carl Schmitt, já que vários dos principais pensadores contemporâneos da política encontram nele um ponto de inflexão. Schmitt é invocado em inúmeras ocasiões, tanto para iniciar uma crítica ao paradigma contemporâneo da política (AGAMBEN, 2008, 2013), quanto para indicar que com ele se estabelece uma doutrina sobre o matar (MILNER, 2013), ou inclusive uma recuperação da política com fins “execráveis” (MILNER, apud BADIOU; MILNER, 2014, p. 176). Foi Schmitt quem primeiro constatou uma aliança entre teologia e política. Mas, também se pode dizer que o que Schmitt procurou foi recuperar o mito político e emprega-lo contra o racionalismo político (ZARKA, 2009). Seja como for, do ponto de vista da teoria política, é mais do que instigante a “hipótese Schmitt”, segundo a qual “todos os conceitos

¹⁰⁰ Entre outros, cf. Agamben (2008); Arendt (2010); Badiou (2007); Freud (2012); Milner (2007, 2013); Polanyi (2012).

concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2006, p. 35).

Pela via de Schmitt, Agamben (2005) reconhece no triunfo da economia a despolitização do mundo, sem que isso esteja vinculado ao paradigma teológico. O termo *oikonomía* procede de Aristóteles; oposto a *polis*, designa a “administração da casa”, um tipo de paradigma “gerencial”. Não implica normas nem *episteme*, mas “decisões e disposições”, podendo ser traduzido como “*management*”. O conceito *oikonomía* foi chave da fundamentação cristã do dogma trinitário, e serviu para conciliar a trindade com o monoteísmo. Agamben (2005, 2008) vai afirmar que a teologia cristã deriva de uma teologia econômica e não política, assim como a economia teológica está do lado do “estado de exceção”. O autor vai dizer que a história da política ocidental é a história das oposições e cruzamentos entre os paradigmas econômico e político, trata-se do reino e do governo, respectivamente.¹⁰¹

Se a “hipótese Schmitt” é verdadeira, ao problema da representação, problema por excelência da modernidade (FOUCAULT, 2003),¹⁰² agrega-se agora que na minúcia dessa representação estão os conceitos teológicos secularizados, ou, arriscando um pouco mais, poderíamos dizer que esses conceitos teológicos são a condição de possibilidade da representação secular. O objeto das ciências humanas, diz Foucault (2003, p. 342),

no es este hombre que, desde la aurora del mundo o el primer grito de su edad de oro, estaba consagrado al trabajo; es ese ser que, desde el interior de las formas de producción que dirigen toda su existencia, forma la representación de esas necesidades, de la sociedad por la cual, con la cual o contra la cual las satisface en tal medida que, a partir de allí, puede finalmente darse la representación de la economía misma.

Na economia moderna é possível identificar o problema da representação na distinção entre valor de uso e valor de troca (MARX, 1983). O que é o valor de troca senão o que um valor representa para

¹⁰¹ Esse argumento é amplamente desenvolvido em *O Reino e a Glória*, Agamben (2008).

¹⁰² Em política, o problema da representação é chave, mas sobretudo se é pensado na articulação com a sua contrapartida: o problema das multidões, que já foi apresentado nos capítulos 1 e 2.

outro valor? O valor de troca de A não representa nada senão em relação ao valor de B. Assim, podemos dizer que A não representa nada para ninguém, até que represente alguma coisa para alguém. E esse valor, na modernidade, é representado em dinheiro, que é a forma mercadoria *par excellence*. Desse modo, o que importa para a representação é a forma, e não o conteúdo, ao contrário das análises dos economistas burgueses, dirá Marx. Se é importante lembrar esse processo, é porque Marx vai destacar a persistência de elementos metafísicos e teológicos na forma mercadoria, como veremos na sequência, portanto, na representação do valor.

É conhecida a tese de Marx (2008) que afirma que o desenvolvimento das forças produtivas é que faz com que detonem as formas sociais, culturais e políticas de uma formação social. Tratando-se do capitalismo, poder-se-ia acrescentar que o fator ideológico é fundamental. Esse fator ideológico, na medida em que articula o visível e o invisível (ŽIŽEK, 2003), implica a dialética da forma mercadoria; sendo assim, nessa dialética está presente um viés metafísico-teológico. A partir desse enunciado geral, poderíamos pensar que os conceitos teológicos secularizados são a base do Estado moderno, mas também articulam o discurso da economia política. Não é a consciência dos homens que determina o ser social, mas o ser social que determina a consciência, diz Marx (2008), e se é permitido fazer uma analogia entre a estrutura ser social-consciência e o Ser-práxis, poderíamos dizer que, sob este ângulo, o problema político da modernidade não é a consciência da luta de classes, mas como ela é articulada por meio das “sutilezas metafísicas” e “manhas teológicas” (cf. MARX, 1983). Isto é, o sujeito engajado no discurso capitalista não pode prescindir da intrincada relação entre economia, política e religião, na medida em que a economia moderna deriva de um paradigma teológico. O ser social da modernidade (aliás, o único “ser” com direito a esse nome) é sempre-já uma posição de sujeito que atualiza o paradigma (político) da economia como razão de ser da vida em comum. Não mais a *polis*, mas a *oikos*, será a matriz do sujeito moderno (cidadão).

4.1.2. Tradição judaico-cristã, política e economia

A enunciação “judaico-cristã” se apresenta como junção, mas na verdade também é separação: o hífen não está só para sublinhar continuidade, mas descontinuidade. Para que o cristianismo tivesse sucesso, foi preciso uma ruptura com a tradição judaica, que no tempo

da suposta ressurreição de Jesus Cristo já se iniciara havia treze ou catorze séculos, se estivermos de acordo em que a instituição da tradição judaica e sua religião foram obra de Moisés.¹⁰³ A ruptura é a causada por Paulo de Tarso, o “anti-filósofo”, segundo Badiou (2009).¹⁰⁴ O que temos entre nós, em termos culturais e políticos (econômicos?) é um conteúdo que, através da tradição ou da historiografia, herdamos de Moisés e Paulo, conteúdo que pode sedimentar-se no inconsciente se, com Freud (1984), aceitamos que essa estrutura, sendo da ordem do sujeito, não pertence ao indivíduo, mas à História.¹⁰⁵

A tradição judaica conserva um lugar importante para a palavra e para o corpo. De alguma forma isso é o que permite dizer, junto com Aristóteles, que a política é uma coisa de seres falantes, ou ainda mais, com Milner (2013), que a política é coisa de corpos falantes de seres falantes.¹⁰⁶ A palavra no corpo sublinha a tradição judaica. A palavra no corpo, evidência da matéria espiritualizada, do significante encarnado, é a condição de possibilidade da política, sempre que ela seja uma instância específica dos seres humanos, por serem corpos e por serem falantes, quer dizer, pelo fato de serem corpos falantes dos seres falantes.

Segundo Stéphane Mosès (2007, p. 11), a tradição mística judaica tem insistido muito na origem carnal do conhecimento:

las categorías del conocimiento, aun del más abstracto, reflejan la estructura somática del sujeto humano. (...) Las estructuras que el hombre proyecta sobre el mundo para volverlo inteligible no sólo reflejan las estructuras de su propio espíritu, sino también las de su cuerpo.

Desse modo, o trabalho é uma forma de conhecimento do mundo.¹⁰⁷ Portanto, se o trabalho é uma mercadoria, a mercadoria é

¹⁰³ Cf. Freud (1984) e a Bíblia (2011).

¹⁰⁴ Para Badiou (2009) Paulo de Tarso é um anti-filósofo, não só porque despreza a Filosofia, mas, sobretudo, porque seu discurso se apoia na graça de um acontecimento, e na negação ao conhecimento.

¹⁰⁵ Para ser fiel ao texto de Freud (1984, p. 191): “De por sí, el contenido del inconsciente es ya colectivo, es patrimonio universal de la Humanidad”.

¹⁰⁶ Segundo a interpretação rabinica do Gênesis, o homem se define como ser dotado da capacidade de fala (MOSES, 2007, p. 25).

¹⁰⁷ Neste ponto é interessante lembrar as palavras de Locke (1994, p. 98): o trabalho do corpo e a obra das mãos.

fetiche e o corpo é reificado, então, o conhecimento, como produto do trabalho científico, não está isento de ser mistificação do positivo. Mas ainda há um viés teológico muito mais claro, talvez mais complexo: “Y con mi propia carne veré a Dios” (JOB, 19:26). Defrontamo-nos aqui com um problema muito importante, o problema da verdade (ou da Verdade).

Se a Verdade é da ordem do transcendente, se ela está ao lado do Ser, a possibilidade de se deparar com ela está no corpo. Desse modo, o corpo, como matéria espiritualizada, é o que articula o Ser e a práxis. A economia política bem poderia ser a desconexão do corpo falante, para deixar isolados um organismo e uma língua. Desse modo, a economia política é a impossibilidade da Verdade, ou, em sentido platônico, a impossibilidade da Ideia, toda vez que o corpo é tirado desse lugar de articulação entre Ser e práxis, e reduzido a um organismo e uma língua como comunicação, ou a uma biologia e um imaginário (em termos de Lacan), quer dizer, reduzido a uma noção dualista de indivíduo composto por uma biologia e uma linguagem comunicacional destinada a estabelecer “universos logicamente estabilizados” (PÊCHEUX, 2006) que aceita o Eu como amo da sua casa.¹⁰⁸

Pode-se acrescentar, também, que se o organismo fica ao lado das coisas, a língua (como dispositivo de comunicação) fica ao lado dos dispositivos de governamentalidade. Na sequência, a política será “política das coisas”, segundo a expressão de Jean-Claude Milner (2007). Nesse ponto, é possível lembrar com Agamben (2001), e também de alguma forma com Arendt (2010), a importância das noções de poder soberano e vida nua. Essa importância é, claro, política. A vida nua é uma vida sem qualidades, desarticulada da língua, uma vida, portanto, que não pode falar, que não é capaz exercer uma condição política fundamental: a crítica. Por que a crítica? Porque ela é conhecer, distinguir, julgar. Sem a potência da crítica, a vida é puro organismo, e só poderá dar conta do sofrimento, mas não do bem e do mal, do justo e do injusto, como propõe Aristóteles em *Política*. Para o Filósofo, o homem é um animal social, “muito mais que a abelha ou outro animal gregário”; e

¹⁰⁸ Nesse caso, a relação entre a biologia e a língua não é pensada em termos estruturais, mas, puramente imaginária, de uma “consciência” do corpo biológico.

é o único entre os animais que tem o dom de fala. Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade (*Política*, 1253a).

A economia política é, deste ponto de vista, um oxímoro. A condição de possibilidade desse oxímoro pode ser lida de duas formas, embora complementares, já mencionadas: como indicou Foucault (2009), a família passou de modo de governo a elemento da população (de modelo a instrumento), ou ainda, nos termos de Hannah Arendt (2010), a família como modo de governo estendeu-se à sociedade, como já foi dito antes. Segundo Foucault (2009), no século XVI a economia designava uma forma de governo, já no século XVIII designa um nível de realidade, um campo de intervenção. Apesar das diferenças entre Foucault e Arendt neste ponto, é possível dizer que, nas duas leituras, a política fica esmagada. Conforme a entrada na era do trabalho, que perfeitamente pode-se considerar uma invenção moderna, pelo menos na forma em que ele é desenvolvido na formação social capitalista, a política é, antes de tudo, economia, e, arriscando ainda mais, a política é a arte da administração do sofrimento dos trabalhadores. Isso, porque tirada a palavra aos trabalhadores, esmagada a política, só resta a voz, o meio para expressar o sofrimento. Por isso no *Manifesto Comunista* Marx e Engels afirmam que os proletários não têm nada a perder, apenas os seus grilhões. Até aqui, seria possível reconhecer que a crítica política que Marx realiza à economia é também uma crítica ao cristianismo que bebe da tradição judaica.¹⁰⁹

Para a crítica ao capitalismo, assim como para a relação entre teologia e política, a tradição judaica apresenta uma dimensão ética

¹⁰⁹ Voltarei sobre este aspecto mais à frente. Sobre o papel da tradição judaica e a sua relação como o pensamento filosófico e científico em Spinoza, Marx, Freud e outros, cf. Deutscher (1958).

altamente significativa. A vida do homem é, para essa tradição, matéria animada por um sopro divino à qual são adicionados o saber e a fala. Em consonância com Aristóteles (*Política*), uma tradução da bíblia ao aramaico no século I ou II define o princípio de vida que anima o ser humano como a aptidão para falar (MOSÈS, 2007). De acordo com o relato bíblico, a história do homem conserva uma dualidade: na figura de Adão encontra-se uma dimensão metafísica (o arquétipo da humanidade, a unidade da espécie, a verdade do Ser em que se expressa uma substância originalmente dual) e uma dimensão antropológica (origem de uma espécie que se divide numa multidão incalculável de indivíduos, o ser/espírito encarnado num corpo) (MOSÈS, 2007). Mas a exigência ética se apresenta quando, segundo o relato do Gênesis, Deus decide que não é bom que o homem esteja sozinho. Com isso assentam-se as bases da exigência ética que prefere a dualidade em lugar do “narcisismo do Eu” (MOSÈS, 2007, p. 20).

Mas também há outras possíveis críticas ao capitalismo a partir da tradição judaica, especialmente ao capitalismo tardio e o seu rosto de sociedade de consumo. A sociedade de consumo mobiliza cada vez mais para eliminar as mediações, para que o consumo seja um ato. Cada vez mais o consumo é um mandato. A história da relação entre o judaísmo e ocidente pode nos dar uma pista para uma crítica a essa compulsão ao consumo. Diz Stephan Mosés (2007) que tal história pode ser lida a partir da oposição entre Jacó e Esaú.¹¹⁰ Para o Talmude, Esaú é o princípio do Império Romano e Jacó o princípio de Israel. Eles são irmãos, Esaú é o primogênito; mas aqui a primogenitura é entendida como um dever. Segundo o relato bíblico, Esaú desdenhou a primogenitura um dia em que voltou com fome e sede do campo. A vontade de satisfazer a necessidade fez com que Esaú vendesse a primogenitura a Jacó. A impaciência por satisfazer uma necessidade sempre-já é, de alguma forma, uma renúncia à política. Jacó cozinhou, o que implica mediações (cozinhou para mais tarde e para outro): a analogia com a política é mais que provável. A política sempre são mediações, e sair da necessidade é a possibilidade de adiar a satisfação imediata em prol da sobrevivência dos corpos falantes. Esse é o que se apresenta de um modo violento na modernidade (a multiplicidade dos corpos falantes) e que no capitalismo tardio impõe o mandato de consumo para satisfação imediata de uma necessidade, aliás, criada pela

¹¹⁰ Jacó (Antigo Testamento) e Caim (Novo Testamento) são camponeses, enquanto os “preferidos” do Pai são Esaú (caçador, AT) e Abel (pastor, NT).

própria dinâmica da sociedade de consumo.¹¹¹ Esaú, o princípio do Império Romano, é, hoje, o princípio de satisfação imediata de uma necessidade, o princípio de uma anti-política. Trata-se do homem que vive no puro ato, do homem que não pode desconectar a relação imediata entre o apetite e o ato que o satisfaz. Nesse sentido é que podemos propor, embora seja de modo heurístico, uma espécie de atualização do sujeito Esaú no mundo contemporâneo. Aliás, isso se articula como a hegemonia do *homo æconomicus* sobre o *zoon politikon*, o que será apresentando mais adiante, ao discutir sobre um modo crítico da questão do corpo articulada na relação entre economia, política e religião.

4.1.3. Marx: o espectro da ideologia e as sutilezas metafísicas e teológicas da mercadoria

São conhecidas as referências de Marx às presenças metafísica e teológica na forma mercadoria, presentes na passagem do valor de uso ao valor de troca de um produto qualquer:

À primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas. Como valor de uso, não há nada misterioso nela, quer eu a observe sob o ponto de vista de que satisfaz necessidades humanas pelas suas propriedades, ou que ela somente recebe essas propriedades como produto do trabalho humano. É evidente que o homem por meio de sua atividade modifica as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil. A forma da madeira, por exemplo, é modificada quando se faz uma mesa. Não obstante, a mesa continua sendo madeira, uma coisa ordinária física. Mas logo que ela aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa fisicamente metafísica. Além de se pôr com os pés no chão, ela se põe sobre a cabeça perante todas as outras mercadorias e desenvolve de sua cabeça de madeira coisas muito mais estranhas do que se ela começasse a dançar por sua própria iniciativa.

¹¹¹ Produção e consumo vão sempre junto, segundo Marx (2008, p. 246 e seg.). Produção é sempre já consumo, consumo é sempre já produção.

O caráter místico da mercadoria não provém, portanto, de seu valor de uso. Ele não provém, tampouco, do conteúdo das determinações de valor (MARX, 1983, p. 197).

Embora nesse ponto Marx não fale de ideologia, e muito se disse que esse conceito pertence ao “jovem Marx”, parece adequado propor que essa presença metafísica e teológica é ideológica, sempre que não se considere ideologia como “falsa consciência”, tal e como é apresentada na *A Ideologia Alemã*. Com Žižek (2003) podemos propor que a ideologia é um mecanismo ou funcionamento (dispositivo?) que articula o visível e o invisível, o imaginável e o inimaginável, inclusive as trocas produzidas nessa relação. Nessa definição de ideologia, é preciso referir-se à necessidade e à contingência: às vezes identifica-se uma contingência com uma necessidade essencial ou vice-versa (ŽIŽEK, 2003, p. 10). Em qualquer caso, há um processo ideológico articulando necessidade e contingência, o transvasamento do *Real* ao *Imaginário*.¹¹² De acordo com Žižek (2003, p. 13), “el concepto de ideología debe ser desvinculado de la problemática ‘representacionalista’: *la ideología no tiene nada que ver con la ‘ilusión’*, con una representación errónea, distorsionada de su contenido social.”¹¹³ Por isso o problema da ideologia ou do campo ideológico não é aquele de uma falsa consciência, mas a performatividade ficcional que ela produz, a distancia que existe entre o real e os modos de simbolização (ŽIŽEK, 2013b, p. 217 e sig.). Essa é a noção de ideologia que é usada na investigação que aqui desenvolvo. Contudo, pedirei ao leitor que aceite outros significados, embora articulados, de alguma forma, a esse principal. Ideologia também é o desconhecimento que o sujeito do enunciado tem a respeito do sujeito da enunciação, assim como é a causa pela qual o real se apresenta de maneira enganosa (BRUNO, 2012). Para além desse conjunto, ideologia é ainda uma forma de representação que se apoia em meta-narrativas, o que frequentemente deu nascimento aos movimentos políticos e partidários.

Voltando à questão da mercadoria, eis aí o seu mistério, na forma performativa ou ideológica em que é percebida e tratada, na forma em que o visível (os produtos dos trabalhos) se articula com o invisível (as relações sociais implícitas no processo de produção):

¹¹² Real e imaginário no sentido articulado por Lacan. Voltarei detidamente sobre estes conceitos no capítulo 6.

¹¹³ Grifos do autor.

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse *quid pro quo* [tomar uma coisa por outra] os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais (MARX, 1983, p. 198).

A forma fantasmagórica da mercadoria existe na medida em que os homens experimentam as suas relações sociais como relações entre coisas:

Porém, a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens (MARX, 1983 p. 198).

Logo, a definição do caráter fetichista da mercadoria:

Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias provém, como a análise precedente já demonstrou, do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias. (...) os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos,

entre os produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas (MARX, 1983, p. 199).

O dinheiro, a forma mercadoria por excelência, a forma acabada da mercadoria, vela “o caráter social dos trabalhos privados e, portanto, as relações sociais entre os produtores privados” (MARX, 1983, p. 201).

Se o corpo é mercadoria, é porque ao mercado também deve chegar à força de trabalho, porque essa força específica do homem deve comparecer num mercado específico: o mercado de trabalho. Nesse *ato*, o que se coloca é a relação entre mercadoria, dinheiro e capital. Trata-se de um movimento no qual o conteúdo objetivo é relacionado a uma meta subjetiva: a valorização do valor (Marx, 1983, p. 273). Mas, de certa forma, diz Marx (1983, p. 181), ao homem passa o mesmo que à mercadoria: ele não vem ao mundo com um espelho na mão, só no encontro com o outro, com o semelhante, reconhece-se homem.¹¹⁴ Na produção de mercadoria está posto o organismo, o tempo investido na produção e a forma social que adquire o trabalho na medida em que os homens trabalham uns para os outros. Mas não é dessas coisas que provém o caráter enigmático do produto de trabalho, senão da forma mercadoria mesma. Na generalização da forma mercadoria e da primazia da economia como intercâmbio de mercadorias, o corpo é coisificado, é mais uma mercadoria. Desse modo, não é difícil entender por que a vida, nessa formação social, é assimilada ao organismo, é vida nua.

É interessante que, enquanto a teologia dominava o espírito da Idade Média europeia, em que cabia o predomínio de relações de tipo feudal, “as relações sociais entre as pessoas, em seus trabalhos, aparecem em qualquer caso como suas próprias relações pessoais, e não são disfarçadas em relações sociais das coisas, dos produtos de trabalho” (MARX, 1983, p. 203). Mas, como reverso dessa imagem, a Modernidade Ocidental, em que vigora e se desenvolve o capitalismo, inverte a experiência das relações: na primazia da forma mercadoria e do caráter fetichista das relações que ela estabelece entre os homens

¹¹⁴ Esse processo de alienação no Outro foi caracterizado por Lacan (1979) como “estádio do espelho”.

quando intercambiam os produtos do seu trabalho: esse intercâmbio não é experimentado como uma relação entre pessoas, mas como relações sociais entre coisas: aos produtores, conforme já foi citado, “aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas” (MARX, 1983, p. 199).

A mercadoria conserva, de acordo com Marx, as sutilezas metafísicas e as “manhas teológicas”; por outro lado, ela é a chave para a entrada plena na modernidade ocidental, para o mundo dos conceitos teológicos secularizados, para o mundo em que se desenvolve a governamentalização do Estado. Quer dizer, a mercadoria é, de alguma forma, o cavalo de Troia da secularização; é ela que leva dentro conceitos teológicos para serem secularizados pela via do reino da economia política. Aliás, por serem parte desse reino, ela permanecerá nesse caráter duplo: por um lado, ela é uma coisa que se pode contar, uma matéria sensível, forma cujo signo mais eficiente é o dinheiro; por outro lado, ela conserva o caráter metafísico, inapreensível, incontável e incalculável, do “sólido que desmancha no ar”.

Para Marx, como sabemos, a tarefa da ciência seria acabar com os véus teológicos que esmagam o saber. Mas, talvez essa tarefa também seja impossível. Embora Leo Strauss (1987) esboce uma linha demarcatória entre filosofia e teologia, o que seria uma divisão de funções entre o saber e a fé, e por mais necessária que seja essa distinção, Kojève vai apresentar, num percurso de alta complexidade, a hipótese das origens cristãs da ciência moderna, em oposição à “teologia pagã” dos gregos.

En cuanto a la filosofía, el enorme esfuerzo de toda la Edad Media ha tenido, sino por meta al menos como único resultado, volver a encontrar de entrada el platonismo y luego al aristotelismo más o menos auténticos (y en consecuencia paganos), que los Padres de la Iglesia tuvieron una tendencia pronunciada a descuidar en provecho de su teología nueva, por otra parte auténticamente cristiana por regla general (Kojève, 19--, p. 4).

Na linha de Strauss, poderíamos acrescentar uma hipótese: a primazia da economia, em que o capitalismo pode ser chamado de religião, é uma consequência da minoridade auto-culpável,

parafraseando Kant. Ao lado da religião, segundo Strauss, ficará sempre uma última resposta na revelação, sempre haverá, em última instância, um apelo ao milagre. Marx pensava que, dentro das religiões, o cristianismo foi a forma mais adequada para o desenvolvimento da formação social capitalista:

Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em relacionar-se com seus produtos como mercadorias, portanto como valores, e nessa forma reificada relacionar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais adequada, notadamente em seu desenvolvimento burguês, o protestantismo, o deísmo etc. (MARX, 1983, p. 204).

Contudo, Marx tinha a expectativa de que o reflexo religioso do mundo real poderia desaparecer, e isso por um processo de desvelamento (científico) através do qual “as circunstâncias cotidianas, da vida prática representarem para os homens relações transparentes e racionais entre si e com a natureza” (MARX, 1983, p. 205). Mas isso parece ser difícil de acontecer, se a tese de Kojève for verdadeira. Ela diz que a ciência tem origem cristã, de modo que fica difícil imaginar como a ciência desvelaria aquilo do que ela mesma é produto, e como isso se encontra articulado no discurso capitalista. Precisar-se-ia de uma espécie de metalinguagem ou ponto exterior ao próprio discurso da ciência e do capitalismo para explicar cada um deles isolados e logo juntos. Qual seria a metalinguagem, no caso de considerar a possibilidade da sua existência, que fosse capaz dessa explicação?

Por outra parte, em 1921 Benjamin (1985, p. 1) propôs o seguinte: “Hay que ver en el capitalismo una religión. Es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, penas e inquietudes a las que daban antiguamente respuesta las denominadas religiones”. Segundo Benjamin, trata-se de uma “pura religião de culto”, sem dogma nem teologia, e de culto permanente e culpabilizador. No capitalismo como religião, a expiação não provém do culto, mas na destruição do ser. Nessa religião, não é a alma o que se entrega ao culto permanente e sim o corpo; mas o culto

exige só a vida, o organismo, a vida nua, exige não mais que a realização do *homo æconomicus*.

Se a ciência tem origem cristã na figura da encarnação (Kojève) e o capitalismo também se origina no dogma da Trindade, então, na modernidade não há ciência que não seja “capitalista”. Diz Kojève: se o cristianismo é responsável pela ciência moderna, o dogma cristão da encarnação é sua razão exclusiva. A encarnação é a possibilidade de um Deus eterno e perfeito se fazer presente na Terra; se Deus é reflexo de relações eternas e imutáveis no Céu, ele próprio encarnado possibilita encontrar essas relações no mundo dos homens. A relação é, do mesmo modo que propõe Agamben (2008), entre Ser e práxis, transcendência e imanência. O que se preserva nessa operação é a identidade científica entre Terra e Céu, segundo indica Kojève. A encarnação é uma questão central na teologia; ela remete ao se-fazer carne do ser humano e à corporeidade que define o conjunto dos seres vivos, como se pode ler no Gênesis (MOSÈS, 2007, p. 9). A vida humana é, à diferença da animal, espírito e matéria. O ser humano é, nessa tradição, matéria espiritualizada.¹¹⁵

4.1.4. Sobre um modo crítico da questão do corpo articulada na relação entre economia, política e religião

Se quisermos recuperar alguma coisa da tradição aristotélica, é preciso formular certo antagonismo entre economia e política. Por isso a expressão “economia política” parece um oxímoro, porque não expressa senão a passagem dos elementos da vida privada para a esfera da vida pública, a generalização do *nomos* e a desvalorização do *logos*, a vida segundo a regra e a atenuação da Lei. Trata-se, como indica Sandino Núñez (2014), da hegemonia do *homo æconomicus* sobre o *zoon politikon*. Nessa distinção, Núñez sublinha que o animal político de Aristóteles é político enquanto não deixa de ser animal, e só pela linguagem, logo potência do pensamento, pode fazer dessa cisão um objeto, aliás, um objeto de conhecimento.¹¹⁶ O *homo æconomicus*, pelo

¹¹⁵ Ao resultado da difusão do espírito na matéria se denomina *nefesh* (MOSÈS, 2007, p. 12).

¹¹⁶ É preciso lembrar a familiaridade desse ponto de vista com a tradição judaica, como já foi comentado. Esse conhecimento é também subsidiário de tal cisão, da antinomia nunca resolvida do sujeito humano cujo nome é animal político.

contrário, é completamente cego a respeito da sua contradição constitutiva, diz Sandino Núñez (2012, p. 11).

Mas talvez seja pertinente pensar que a ironia do dispositivo, parafraseando Foucault, é fazer com que nos pareça que ainda há política, só que ela é gestão ou administração das coisas. Em palavras de Milner (2007), isto é uma “política das coisas”, como já foi dito. Nessa política das coisas, a lógica da economia obtura as lógicas específicas do social, do cultural e do político: economicização do social (comunidade de consumidores), do cultural (administração das demandas das minorias) e da política (gestão da população com base em estatísticas).¹¹⁷ Nesse processo todo, as democracias são o veículo fundamental para identificar Glória e economia na forma aclamatória do consenso, como indica Agamben (2008). Se a política é sempre o trabalho de uma contradição, antagonismo, divisão ou falta, o consenso é o fim da política.

Walter Benjamin pode nos oferecer mais algumas chaves para uma leitura crítica da relação entre economia, política e religião. As *Teses sobre a história* de Benjamin são de alta complexidade, densidade, teor crítico. Isso é especialmente evidente com o papel do messianismo no conceito de história do filósofo berlinense. Ao refletir sobre o conceito de história, Benjamin (2009) diz que a cada geração é outorgada uma débil força messiânica, da qual o passado exige os seus direitos. Essa exigência é conhecida pelo materialista histórico, diz Benjamin, e deve ser tomada em conta para pensar o conceito de história, para reconhecer “a detenção messiânica do acontecer” (tese XVII) e para uma crítica da representação do progresso da humanidade. No tempo atual, diz Benjamin, incrustam-se as estilhas do tempo messiânico (Anexo, tese A).

Apoio-me agora na interpretação de Sandino Núñez (2014): Benjamin apresenta uma dimensão irredutivelmente teológica do Sujeito. Trata-se da linguagem, do significante teológico ou transcendental, esse significante que faz com que apareça o sujeito. Segundo Žižek (2013b, p. 198), a teologia de Benjamin representa a instância do significante.¹¹⁸

¹¹⁷ Com pequenos matizes, as ideias são tomadas de Núñez (2014, p. 13).

¹¹⁸ Para uma instigante interpretação das teses sobre a história de Benjamin e a sua relação com o materialismo histórico, cf. Žižek (2013b), especialmente o capítulo 12: *Entre las dos muertes. Tercer y último intento de delimitar el “totalitarismo”*.

No *homo æconomicus*, na medida em que não há antagonismo entre economia e política, tampouco há história, portanto, não há sujeito, ou, no máximo, ele é uma pálida figura desgastada, um semblante diluído pelo fetiche da mercadoria.

O caráter messiânico da política benjaminiana tem a ver com um

momento débil o negativo del Sujeto, un momento esperado y al mismo tiempo proclamado que ninguna ley histórica objetiva o positiva puede anticipar. Ese momento que no ocurrirá espontáneamente, cuya ocurrencia deberemos forzar: el momento en el que *homo æconomicus* se piensa como *zoon politikon* (NÚÑEZ, 2014, p. 19).

Esse momento (lógico) em que se articula um sujeito, como na teologia trinitária, precisa de um terceiro: assim como o Espírito Santo articula o Pai e o Filho, assim, a política articula “as coisas finas e espirituais” com as materiais. Mas, de modo diferente à teologia econômica, os homens são tais quando políticos, e não enquanto econômicos. Desse modo, a história não é um problema de gestão (das populações, por exemplo), e sim da política: da preservação das “coisas finas e espirituais”, da potência do *logos*, da vigência da Lei.¹¹⁹

A política tem a ver com a sobrevivência dos corpos, diz Milner (2013), mas se trata do corpo falante do ser falante, não da simples sobrevivência do organismo, não de gestão da vida. Cuidar dos corpos é a tarefa política mínima, a mais elementar, sem esquecer que nesse cuidado está incluída a fala. Se com Hannah Arendt é possível dizer “quanto mais corpo menos política”, agora podemos dizer, sem contradizer a Arendt, que sem corpo não há política, o que será explicado nas próximas páginas.

No contexto da relação entre política e messianismo, a ideia de porvir é relevante. O porvir não é um tempo dedicado a concluir uma obra, mas um tempo inédito, qualitativamente diferente do presente. Se retomarmos a oposição entre Esaú (princípio do Império Romano) e Jacó, veremos que aquele princípio é o das instituições e monumentos destinados a perdurar (MOSÈS, 2007, p. 35). Porém, a presença do

¹¹⁹ Neste ponto, é preciso lembrar Badiou: o ensinamento de Paulo é que “o que nos salva é a fê, e não as obras” e que “não estamos mais sob a lei, mas sob a graça” (2009, p. 89).

Messias que sempre está para chegar, como nas *Teses* de Benjamin, é a exigência de um recomeçar infinito, uma forma que não pode se basear na estabilidade das instituições estatais ou da Igreja. Para Jacó, do mesmo modo que valerá para o Messias de Benjamin,

ningún instante es finito, *siempre es lo infinito*. (...) Aquello que la tradición judía llama el mundo “por venir” designa este mundo en la medida en que se anula a sí mismo a cada segundo, para generar su propio más allá. Pero ese más allá sólo puede engendrarse en el presente y contra él (MOSES, 2007, p. 36).

Se o Sujeito tem uma dimensão teológica irredutível, é preciso indagar qual é a sua relação com as tradições judaica e cristã, quais são os sincretismos, e como se articula essa dimensão teológica com a economia política.

4.2. QUANTO MAIS CORPO MENOS POLÍTICA?

Nesta seção apresento considerações sobre as relações entre o corpo e a política. Trata-se, então, de duas questões que são abordadas levando em conta, ou tateando, algumas ideias-chave do pensamento de Hannah Arendt, fundamentalmente aquelas que definem o que é a política, articulada com as suas teses sobre a crise da cultura. Nesse contexto, se introduz a discussão sobre a primazia da vida na política contemporânea. As reflexões colocadas na sequência foram realizadas de um modo absolutamente heurístico. Com esse motivo se põe em diálogo vários autores, embora eles pertençam a tradições diversas, para aproxima-los (ou distancia-los) da estrutura conceitual apresentada por Hannah Arendt por meio de noções como biopolítica ou sujeito. Da mesma forma, estão presentes os conceitos de trabalho, obra e ação. Sobre estes conceitos convém dizer, minimamente, o seguinte: trabalho, originalmente do inglês *labor*, aqui é tomado como aquela atividade repetitiva, cotidiana, imprescindível para o mantimento da vida e da espécie em sua dimensão biológica; fica, por tanto, no âmbito da necessidade. Obra, originalmente *work*, se entende como aquela atividade destinada a produzir objetos com durabilidade, objetos que não se consomem no seu puro uso imediato. Já ação tem uma conotação estritamente vinculada à política; se realiza com outros. Junto com a ação, Arendt sublinha a importância do discurso, da palavra, sem os

quais não haveria propriamente inserção no mundo.¹²⁰ Desse modo, para que haja política, é preciso ter resolvido o elemento do trabalho, quer dizer, o elemento vinculado ao mantimento da vida; para que haja política é preciso sair do reino da necessidade. Se para resolver esse elemento se precisa do trabalho, e como ele do corpo, é compreensível que se possa afirmar o seguinte: quanto mais corpo, menos política. Mas, se para resolver o elemento necessidade reservamos o termo organismo, distinto do corpo, é possível uma recuperação política do corpo. Sobre isso se discute nas próximas páginas.

Para começar, um pressuposto teórico-metodológico: uma história do corpo só pode ser uma história cultural do corpo, ou uma história *econômica, social, cultural e política* do corpo. De outro modo dizendo, só é possível uma história do corpo, não do organismo, e para que ela seja possível, é preciso valer-se da relação corpo-linguagem. O organismo, ou o que pode ser chamado de “o vivo”, só entra na cultura quando funciona na dialética do significante, quando é tomado no campo do Outro (LEITE, 2000).

4.2.1. O trabalho sobre o corpo e o trabalho do pensamento

Primeiro foi a vida, depois a palavra. O trabalho sobre o próprio corpo (no sentido anatomo-fisiológico) sempre têm algo de fútil. Necessário para a manutenção da vida, nele não há nada de transcendente. O produto do trabalho sobre o orgânico do corpo, que sempre é do indivíduo, é trabalho individual, privado, morre com o indivíduo. Nada dele pode permanecer como tal na cultura, tampouco ser assimilado ao que Arendt chamaria de obra; se algo desse trabalho permanecer, transcender, é pela força de transformar-se em algo da ordem do espírito. O *sōma* guarda para si, na sua finitude, todo o trabalho possível; não passa de uma condição para o trabalho espiritual, o único capaz de transcender. A única durabilidade possível desse trabalho é que seja no corpo, desde que se considere implicado *sempre já* na língua, e não no organismo. A identidade do eu com o corpo engana, embora na potência dessa ficção se confunda *conhecimento* do corpo e *saber* do corpo. Não há transcendência do humano sem consciência da finitude, embora esta esteja para além da consciência. O nazismo, por exemplo, foi a negação dessa transcendência, na medida

¹²⁰ Esses conceitos formam parte do livro *A condição humana*, originalmente publicada em 1958 como *The human condition*. Para o idioma espanhol foi traduzido como *labor, trabajo y acción*. Cf. Arendt (1998, 2010).

em que buscou na biologia uma transcendência da raça, ou a identidade do espírito. Nesse modo de focar no corpo, o biológico, de acordo com Levinas (2006, p. 16) é mais do que um objeto da vida espiritual, é o coração. A eugenia, da qual o esporte de alto rendimento, por exemplo, é um dos principais *partenaires*, nunca pode congratular-se com a política; a eugenia, da qual derivam todos os trabalhos destinados a aprimorar o organismo, não é senão a ferida por onde dessangra a política. Por isso a política precisa do sacrifício, ou, na linguagem freudiana, da renúncia.¹²¹

O trabalho sobre o corpo poderá considerar-se político sempre, mas de modos diversos: quando corpo é *sōma*, trata-se de uma forma política negativa, ou, melhor dizendo, uma política que renuncia à ação, uma política da vida, sem sujeito. Também poderia se dizer, de uma outra forma, que o sujeito da política já não é o homem, mas a vida. Quando o corpo é considerado como “o vivo” implicado na dialética do significativo, o trabalho sobre o corpo apresenta uma *mais-valia* diferente que, por sua vez, é dupla: por um lado, trata-se do trabalho do inconsciente, em que encontramos o saber-em-falta do corpo, quando, também, “isso fala” e o corpo *se* produz; por outro, só porque o corpo está implicado na língua há possibilidade de imaginário, quer dizer, de elaboração do mundo por meio da palavra, da estabilidade da linguagem, a possibilidade de uma produção objetiva e de uma vontade. O trabalho do pensamento não é do indivíduo, se considerarmos que o pensamento, como o inconsciente, é do Outro; o pensamento encontra no indivíduo uma ocasião em que se manifesta empiricamente, mas sua materialidade está na língua. Nesse sentido, o pensamento é a condição de possibilidade da consciência e não a consciência a condição de possibilidade do pensamento.¹²² O trabalho sobre o corpo, sempre então terá, no mínimo, duas faces. Por um lado há um trabalho que se pode apoiar na consciência, no conhecimento e na vontade. Trata-se do sujeito do enunciado, daquele que diz “eu”. Mas, por outro lado, há um

¹²¹ Para uma leitura crítica da lógica do esporte e a sua relação com o paradigma de dominação da natureza, assim como também na relação com a educação e a sociedade, cf. Vaz (1999, 2004, 2011).

¹²² Faço aqui uma analogia com a ideia já citada de Marx no *Prólogo...*: não é a consciência que determina o ser social, mas é o ser social que determina a consciência. É aqui onde caberia a distinção entre o político e a política feita por Alain Badiou (2007). Essa distinção entre pensamento e consciência é importante para o que se apresenta no capítulo 6 sobre a relação entre saber e verdade.

trabalho que é do inconsciente, um trabalho que se articulará num saber não sabido, num impossível saber. Se a questão é a do sujeito, a determinação em última instância se encontra neste saber, um saber inacessível à consciência. Isso porque, como foi dito na secção dedicada ao saber cartesiano do corpo, a verdade de um sujeito encontra-se aí onde um saber falha. Ainda mais: finalmente, trata-se de uma espécie de divisão do trabalho; por um lado, o indivíduo, com o seu conhecimento, a sua consciência, a sua vontade, faz o seu trabalho sobre o corpo, por outro, o significativo, nas marcas que ele deixa enquanto falta, quer dizer, o falo, também faz o seu trabalho, trabalho que se pode chamar de inconsciente. Entre um trabalho e outro, o desencontro, marcado pelo equívoco, pela incompletude, marcado inclusive pela angústia. Não adianta querer abandonar um ou outro; ambos estão aí e chegam para ficar.

4.2.2. Conhecer o corpo não é pensar no corpo

Para preservar a política é preciso preservar minimamente o dualismo cartesiano, embora isso seja um problema. Preservar a política quer dizer preservar o dispositivo pelo qual os homens pensam a vida em comum e agem nela, quer dizer preservar o ser falante como corpo falante. No discurso contemporâneo, muitas vezes apresentado como “progressista”, há reivindicações que, conservando o dualismo, pretendem invertê-lo: privilegiar o corpo (o organismo) e relegar a mente, o intelecto, enfim, o pensamento. Algumas correntes sensualistas vão nessa direção. Mas, quando se trata de certo “materialismo popular” e de cultura de massas, o que para Arendt (1972, p. 248) não pode ser senão numa sociedade de massas¹²³, não é pouca a influência das

¹²³ Segundo Arendt (1972), a questão da cultura de massas está vinculada ao problema da relação entre sociedade e cultura. Para o tema tratado neste trabalho esta é uma questão importante, toda vez que “sociedade de massas” indica que “a massa da população foi a tal ponto liberada do fardo de trabalho fisicamente extenuante que passou a dispor também de lazer de sobra para a ‘cultura’” (ARENDT, 1972, p. 250). É interessante colocar em discussão expressões tais como “cultura física” e “cultura corporal”, tanto nas suas continuidades e rupturas quanto o que essas expressões significam no contexto de sociedade de massas. Não é por acaso, por exemplo, o surgimento do fisiculturismo ou culturismo na sociedade de massas. Caberia se perguntar se faz sentido uma expressão como a de “cultura física”, ou se ela não é um oxímoro. Contudo, ela existiu e ainda existe; por tanto, ela funciona e tem os seus efeitos. Essas expressões, cultura física e cultura corporal são, pelo menos

modalidades *new age* que renegam o “intelectualismo” e o “cientificismo”, ao mesmo tempo em que reivindicam um modo de vida voltado para os sentidos, para o corpo, para a natureza, conectado “consigo mesmo”, com “o próprio eu”. Trata-se de um tipo de pensamento, se é que se pode qualifica-o assim, que visando reconstruir um mundo “mais humano”, tende a destruí-lo, toda vez que se pretende articular o mundo no corpo (*sōma*) e não na palavra. Essa perspectiva, desde o ponto de vista de Hannah Arendt, pode-se chamar anti-política, sobretudo se considerássemos que a palavra grega *sōma* nunca foi usada na Grécia pré-clássica em sentido político (ARENDT, 2010, p. 90-91). Inclusive pode basear-se em conhecimento, seja ele científico ou “alternativo” (muitas vezes veículo de uma certa religiosidade, misticismo, ou simplesmente pensamento mágico, embora não reconhecido). Mas, a questão da política tem a ver com o pensamento na sua articulação subjetiva, com os sentidos em jogo, e não necessariamente com a verdade do conhecimento.¹²⁴ Nesta direção, talvez seja mais instigante pensar que a questão do homem, inclusive da pulsão no sentido freudiano¹²⁵, não está na guerra da carne contra o corpo, também não na vontade de vida, como foi defendido pelos vitalistas desde Bichat (ESPOSITO, 2009b), mas na tensão do espírito, como vontade, consigo mesmo, tal como foi pensada por Agostino de Hipona (ARENDT, 2010b, p. 233). Por outro lado, conforme sublinha Arendt, a esfera doméstica e a vida política se distinguem desde Platão e

numa primeira leitura, descontinuas entre si, já que fazem ênfase em objetos distintos, ou pelo menos distinguíveis: o físico e o corporal (sempre que o corporal não fosse simplesmente outra forma de nomear o físico). Aliás, por que é que quando a população, numa sociedade de massas, é liberada do fardo de trabalho físico surgem essas práticas de aprimoramento físico? E por que, ainda, essas práticas se realizam no tempo livre, quer dizer, no tempo liberado do trabalho? Ficam essas questões.

¹²⁴ Para a distinção feita por Arendt entre conhecimento e pensamento me apoio na interpretação feita por De Almeida (2010). “La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo”, diz ARENDT (2010b, p. 215). Na relação entre pensamento e política é importante salientar que para Aristóteles, o próprio da política é a ação, sendo que o pensamento é o que distingue à filosofia (ARENDT, 2010b, p. 219). Por outra parte, é interessante que a expressão “viento del pensar” é muito próxima da utilizada por Descartes (2006, p. 129) nas *Meditações*: “(...) imaginaba el alma como algo en extremo raro y sutil, un viento, una llama o un soplo delicadísimo, insinuado y esparcido en mis más groseras partes”.

¹²⁵ Cf. Freud (1992). Para uma leitura da noção de pulsão, cf. Behares (2007).

Aristóteles. Com eles pode-se afirmar que a política nunca se realiza por amor à vida (ARENDT, 2010, p. 48).

Se, como afirma Arendt, “somente o que durará através dos séculos pode se pretender em última instância um objeto cultural” (1972, p. 255), é evidente que a vida (*zoé*)¹²⁶, pelo menos a do indivíduo, não é propriamente do domínio da cultura, porque ela se consome com ele, individualmente, e não atravessa os séculos. Mas, essa afirmação deve ser tomada com cuidado, já que não significa que a vida não tenha valor nenhum. Há pelo menos duas razões importantes para tomar cuidado com essa afirmação: a primeira, uma possível consequência política que, sendo priorizada a cultura (sobretudo tratando-se de uma “essência” da cultura, como pode ser o nazismo, embora se tratasse de uma essência da raça), a vida do indivíduo, por estar ela fora da cultura como não qualificada, careceria totalmente de valor, portanto, seria prescindível ou, ainda, eliminável. A ideia de uma afirmação da vida pode fagocitar a própria cultura, toda vez que nesta seja procurada numa essência oriunda da tradição ou, mais precisamente, do sangue.¹²⁷ Contudo, uma hipótese sobre esta questão no mundo contemporâneo, embora precária, pode ser que na prioridade da vida, na preocupação quase iniludível sobre a vida, sobretudo a preocupação com o organismo e sua durabilidade, assistimos a uma negação da cultura, ou, dito de outra forma, da vida espiritual: seria o reino da carne, o que é o mesmo que dizer o reino da pura vida, do sem política. Se nos primórdios da política moderna existiu a preocupação pela durabilidade do Estado, no reino do político, da economia política, a durabilidade e uma preocupação do indivíduo, e daí os investimentos em aprimorar o organismo, para que seja mais durável. É uma espécie de política negativa da imortalidade, se se entende que a imortalidade só se pode desejar para outro, na medida em que só há imortalidade através dos objetos e das ideias.¹²⁸

A segunda razão para tomar cuidado também tem sua dimensão política: priorizar a cultura desligada da vida biológica, apagar definitivamente a importância do organismo, coloca-nos na via de um idealismo tão questionável quanto a biopolítica. Nesse idealismo, do mesmo modo que na prioridade da vida (*zoé*), embora em

¹²⁶ *Zoé* é utilizada segundo a distinção feita por Arendt (2010, p. 111) a partir de Aristóteles (1985). Sobre as dificuldades da distinção entre *bios* e *zoé*, cf. Castro (2012).

¹²⁷ Cf. Levinas (2006).

¹²⁸ Para uma ideia de “política da imortalidade”, cf. Groys (2008).

funcionamento invertido, há negação de um real, na sequência, negação do sujeito mais uma vez (isto poder ser dito tanto com Freud quanto com Lacan), portanto, impossibilidade da política. Desse modo, aqui deveríamos dizer, invertendo a fórmula colocada no início desta seção: quanto menos corpo, menos política. Isso, por sua vez, tem duas razões: sem corpo não há nem trabalho nem obra possível. Para ser mais preciso na distinção, podemos dizer que sem organismo, sem “o sempre assim” da vida biológica não é possível nem “o trabalho do nosso corpo” nem “as obras das nossas mãos”¹²⁹. Portanto, sem organismo não há produtos que ofereçam “moldura ao mundo”¹³⁰, não há o biológico mínimo sobre o qual repousa o círculo da produção-consumo; logo, não é possível a ação, quer dizer, o próprio da política se seguimos a Hannah Arendt. Por outro lado, acrescentando esta afirmação (quanto menos corpo menos política), vamos dizer que o corpo está *sempre-já* implicado na língua, no simbólico, e não tem existência por fora dela. Inclusive porque por fora da linguagem, do imaginário, não há nem verdade nem mentira, diz Guy Le Gaufey (2008), não há isso que caracteriza a política, que é o jogo de tomada de posições, para o qual é preciso um mínimo de

¹²⁹ Eis aqui o contexto dessa expressão que provém de Locke (1994, p. 98): “Ainda que a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade. Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens. Sendo este trabalho uma propriedade inquestionável do trabalhador, nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou, pelo menos quando o que resta é suficiente aos outros, em quantidade e em qualidade”. É importante salientar que nessa expressão de Locke (o trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos), retomada por Arendt, existe o problema das delimitações conceituais, assim como das consequências políticas delas derivadas, referidas ao indivíduo, pessoa, sujeito. Segundo Le Gaufey (2008) Locke deriva o conceito de sujeito do de pessoa, na via típica da modernidade, em que o indivíduo e a sua consciência têm relação de identidade. O problema, desde outra perspectiva, também é apresentado por Espósito (2009b).

¹³⁰ “Dar moldura ao mundo” é uma expressão utilizada pelo Professor Alexandre Fernandez Vaz.

pensamento, isso que, sem ser da ordem do indivíduo, faz dele ocasião onde pode acontecer.¹³¹

Contudo, se expressa nesta problemática a colonização do espaço público pela vida, colonização que talvez indique um declínio do homem público, e uma sobrevalorização do indivíduo como entidade privada. A respeito, a posição de Hannah Arendt indica que “si el mundo ha de incluir un espacio público (...) debe superar el tiempo vital de los hombres mortales” (2010, p. 64). Sem essa transcendência, nenhuma política é possível. Esse declínio da política começa com a forma moderna chamada sociedade: “La sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público” (ARENDT, 2010, p. 57).¹³²

4.2.3. A verdade impolítica do corpo¹³³

O organismo é pura vida. A equiparação da distinção entre *bíos* e *zoé* com a distinção entre homem e animal tem seus problemas, fundamentalmente porque esses termos têm sido usados em vários sentidos, como indica Edgardo Castro (2012). Com Aristóteles pode-se afirmar que ligada à *bíos* está a fala, o com ela, o logos. Desse modo, entendo que se pode afirmar que no animal não há durabilidade, assim como também não há no real, e isto por duas razões complementares:

¹³¹ Estou supondo que o indivíduo sempre é imaginário. Desse modo, se aguça o problema das continuidades conceituais (continuidades supostas) entre as noções de indivíduo, pessoa, sujeito. Este tema foi problematizado em Rodríguez Giménez e Vaz (2015).

¹³² No final do século XIX Émile Durkheim dizia que a primeira regra e a mais fundamental da sociologia consiste em considerar os fatos sociais como coisas. É interessante lembrar que, segundo este notável sociólogo, na natureza só há coisas (2001, p. 58), conquanto os fatos sociais, tratados como coisas, alcançam o mesmo estatuto epistemológico que os fatos da natureza. Essa digressão aqui colocada é só para mostrar que o fantasma da coisificação está presente em vários domínios das ciências.

¹³³ A expressão “impolítico” é usada por Esposito (2006). Evidentemente, o uso que faço aqui está inspirado nele, embora não remeta diretamente a essa possível definição. Utilizo-a para indicar que o corpo é político e não é ao mesmo tempo, que pertence à política e que a transborda, que a define tanto pelo que pode significar dentro quanto fora dela. O corpo é impolítico na medida em que é o inefável da política.

porque não há língua e, assim sendo, não há tempo. Para o humano a durabilidade é espiritual, mas o espírito (*Geist*) mora na língua. No sentido de Hannah Arendt, política e verdade são incompatíveis, mas pode-se acrescentar outra leitura dessa relação, a partir do sujeito em Lacan, no qual encontraremos referências distintas para a questão da verdade. O significante é a única coisa, no humano, imortal. Portanto, a durabilidade do mundo está na língua, ou mais precisamente, no significante.

Para a questão do homem, a palavra vida é insuficiente, não só porque ela tem sido a via pela qual se desenvolveu o totalitarismo (FOUCAULT, 2008; ESPÓSITO, 2009), a chave do biopoder (poder sobre a vida), mas porque a palavra, fora do contexto humanista, exclui o que constitui a especificidade humana, a língua, sem a qual não é possível a política. Mas a palavra é sinal de que algo desse “vivo” entrou no mundo, algo desse real entrou na deriva do significante, na ordem simbólica. Entrar no mundo também significa entrar no tempo, sair da animalidade onde só há presente contínuo, sem passado nem futuro, sem ontem nem amanhã.¹³⁴ O tempo é do mundo, do homem, ele é a sua condição de historicidade. O tempo do homem é diferente do das coisas, que sempre é do passado, fixo. O tempo do homem, seguindo a Koyré, se realiza no futuro (apud DA MAZA, 2012, p. 80). Desse modo, é possível uma história do homem e no homem, mas não das coisas, ou da Natureza. Se existe uma história da Natureza e das coisas é enquanto são elas objetos da intervenção humano, ao passarem pelo *trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos*, segundo a fórmula de Locke.

A entrada no mundo é precária. Permanecer no mundo exige sustentar uma posição, uma renúncia, estar no mundo é renunciar, implica sacrifício. O gesto do sacrifício é condição necessária da humanidade: no sacrifício o homem se libera da animalidade e deixa viver uma verdade não corporal (BATAILLE, 1955). Não só se sacrifica um outro ser vivo, um animal, também há um sacrifício da própria animalidade na renúncia pulsional que implica estar no mundo, na renúncia que toda cultura demanda.

¹³⁴ Outra analogia possível: o homem é o que está entre o passado e o futuro (ARENDT, 1972), o sujeito é o que representa um significante para outro significante (LACAN, 2010). Em ambos os casos, trata-se de um “entre”, de um intervalo.

4.2.4. Primeira cena o mundo, logo o corpo elevado a ele¹³⁵

*Compositor de destinos/ Tambor de todos os ritmos
 Tempo tempo tempo tempo/ Entro num acordo contigo
 Tempo tempo tempo/ Por seres tão inventivo
 E pareceres contínuo/ Tempo tempo tempo tempo
 És um dos deuses mais lindos/ Tempo tempo tempo tempo (...)
 E quando eu tiver saído/ Para fora do teu círculo
 Tempo tempo tempo tempo/ Não serei nem terás sido
 Tempo tempo tempo tempo...
 Oração ao tempo (fragmento) Caetano Veloso*

O problema do tempo foi colocado por Hegel na sua filosofia da história. Por que o homem volta à natureza se é colocado frente à hipótese hegeliana do fim da história? Trata-se da animalidade, de um homem sem história, sem tempo (nem língua). O homem pode entrar no mundo, e desse modo, na cena que chamamos história, porque só ele compõe a dialética do significante. A natureza, por sua parte, fica fora, sem mundo, no deserto do real. O homem é, de certa forma, uma negação da natureza: isso pode ser afirmado inclusive na própria noção freudiana de pulsão, na medida em que ela só existe pelo recalque, pela interdição que estabelece a operação significante (FREUD, 1992; BEHARES, 2007).¹³⁶ Logo, o desejo e a sua deriva, que não se realiza, porque sempre há mediações, e porque o inapreensível do tempo é uma faísca entre o passado e o futuro. A liberdade do homem não reside em sua natureza, mas está ligada à pulsão, e sua condição de possibilidade reside em não ceder o desejo. O tempo é, nesse quadro, a condição do irreparável (LEVINAS, 2006, p. 8).

Se pensarmos na educação, a principal tarefa com ela não é formar para o trabalho, mas fazer desse ser vivente um sujeito político. É claro que para a sobrevivência o indivíduo necessita o desenvolvimento da capacidade de trabalhar, mas isso é só uma condição da vida biológica, condição que permitirá ao indivíduo dar continuidade ao organismo, mas não é suficiente para constituir vida política. A política depende da vida do espírito, não apenas da do

¹³⁵ Parafrase de Lacan (2010, p. 43): “(...) primer tiempo el mundo. Segundo tiempo, la escena a la que hacemos que suba este mundo. La escena es la dimensión de la historia”.

¹³⁶ A expressão “operação significante” remete à leitura lacaniana da pulsão.

organismo. Só na realização do espírito (do Outro) é que se expressa a dialética liberdade e morte. É na esfera do espírito que o homem pode falar de si mesmo, não na esfera da natureza. Dito de outro modo: o homem, identificado com a natureza, renuncia ao espírito; desse modo, renuncia a qualquer possibilidade de liberdade. Nesse sentido, a vida do organismo é tão fútil quanto a das coisas. Contudo, não se trata da negação do orgânico ou do que existe de natureza no humano, tampouco de um idealismo absoluto.

O homem é o único ser mortal, diz Kojève (apud DA MAZA, 2012, p. 7). A morte do homem é diferente de um animal e da desapareição de uma coisa por desgaste. Mas, se há tal diferença, não é pelo organismo, que sem língua não ultrapassa o status ontológico de coisa. O organismo sofre o desgaste, como qualquer objeto, seja ele da natureza ou artificial (supondo que ainda haja natureza). Por isso, um saber do corpo em sentido positivo, e que prescindisse da língua, está fora da política. Contudo, o problema não é a coisificação do corpo (ele já é uma coisa), mas a coisificação do espírito, movimento por meio do qual o organismo é privado de qualquer mediação, condenado, portanto, à pura vida, à vida sem qualidades, elevando-o definitivamente à categoria de objeto mensurável. Se o corpo não é organismo é porque há pulsão, porque o vivo é capturado na dialética do significante, portanto, porque nesse acontecimento há possibilidade de um sujeito, no intervalo entre um significante e outro.

4.2.5. Bíos e política

Expressões tais como “biopolítica” ou “política do corpo” são estranhas ao pensamento de Hannah Arendt, na medida em que para ela, quando há primazia da biologia, já não há política. Mas, conforme indica Esposito (2009), ao tratar-se de “linguagens originariamente heterogêneas”, a força da perspectiva biopolítica procede justamente daí, dessa antinomia. Se a cultura contemporânea prescinde da política, pelo menos no sentido clássico dessa noção, é porque a preocupação principal é a vida; mas trata-se de conservação da vida biológica, da perdurabilidade do organismo. O arco que percorre essa preocupação é amplo e quase inesgotável: da prática médica à pedagógica, da renovação tecnológica destinada a aprimorar o artifício cotidiano ao consumo conspicuo, das tecnociências ao *bricolage*, de certas filosofias da pós-modernidade às reivindicações da religiosidade *new age*. O corpo (deve se ler organismo) governa. A política do corpo também

entra comodamente na política das coisas. O corpo, já dizemos, é uma coisa, *res extensa*. A política das coisas é a ruptura radical com a noção tradicional de política.¹³⁷ Essa política, cuja condição de possibilidade reside na generalização da economia política, leva ao extremo o postulado cartesiano, mas inverte o dualismo, conforme demanda uma política das coisas. Se o corpo reificado governa, e a política é o contrário do governo das coisas (MILNER, 2007, p. 19-20), não há mais que administração da vida. Não há acaso em que na sociedade contemporânea gestão-avaliação-corpo pertençam a um único e ubíquo domínio. Mas os seres falantes são incomensuráveis e insubstituíveis, isso é o que constitui a substância das suas liberdades (MILNER, 2007, p. 23), por isso é que a política das coisas não se realiza, ou apenas se realiza enquanto os seres falantes vivem *como se* fossem organismos.

Num Estado em que a política é debilitada e funciona uma política das coisas, onde o corpo (*sōma*) está no centro das preocupações, o que resta é a pura administração. Em outras palavras: não se necessita da ação, senão da burocracia, mas não uma burocracia que seja subordinada à política, mas de uma burocracia auto-referenciada, cujo propósito seja administrar o governo das coisas, não dos homens. Esposito, embora tome distância de Hannah Arendt, é taxativo: quando o corpo, vivo ou moribundo, é o eixo das dinâmicas e conflitos políticos, “decididamente estamos fora da democracia” (ESPOSITO, 2009, p. 187).¹³⁸

O corpo transformado em coisa não fala, porque as coisas são mudas; o corpo coisificado é pura violência, ou sinal da retirada da política. A palavra cedeu espaço à voz. Mas o problema não é que o corpo (*sōma*) seja uma realidade inferior ao espírito; o problema é que em certo “materialismo popular”, segundo uma expressão do já citado Levinas (2006, p. 16), uma espécie de identidade entre corpo e eu, que faz com que a vida do espírito fique dissolvida na biologia.¹³⁹ E a

¹³⁷ Notar-se-á que em ocasiões uso a palavra política para referir ao que neste trabalho se chama “político”. Esse uso justifica-se por questões sintáticas e não conceptuais. Tal é o caso, por exemplo, na expressão “política das coisas”.

¹³⁸ A referência da página é do livro na sua versão em espanhol, mas para as citações uso a tradução feita por Selvino Assmann.

¹³⁹ Alguns elementos do contemporâneo que se apresentam como progressistas deveriam ser mais bem analisados. Por exemplo, a expressão “eu sou dono do meu corpo”, lema utilizado na defesa feminista em prol do aborto legal. Essa expressão indica, no mínimo, uma identidade eu-corpo, uma espécie de privilégio do organismo, em que o corpo é colocado na categoria de coisa

biologia toma para si o governo do espírito (o espírito como mais uma coisa identificada com o corpo), com o qual a política deriva numa ponderação da herança, da raça, do sangue. Essa é a política do corpo de não poucas reivindicações contemporâneas, como já foi dito. Para finalizar esta secção, deixo uma hipótese em aberto: o privilégio contemporâneo do corpo, ao qual prefiro chamar privilégio do organismo, a partir do qual se pode ler a queda da política, é um fato que está em relação com a ideia do fim da história.

Epílogo

Nesta seção apresentaram-se um conjunto de reflexões, algumas um pouco mais bem resolvidas, outras apenas em forma de questões abertas. Essas reflexões deram lugar à entrada de vários autores, embora o propósito fundamental tenha sido explorar a potencialidade de alguns conceitos da obra de Hannah Arendt na discussão sobre a relação corpo e política. A “coerência interna” da estrutura conceitual apresentada pela autora é de uma consistência ímpar. Contudo, essa estrutura se revela insuficiente para explorar alguns elementos da relação corpo e política, por exemplo, a noção de sujeito implicada na sua teoria. Por isso o intento feito nestas páginas foi acima de tudo -a partir do exercício de pensar possíveis aproximações com outros autores, nem sempre tão próximos, tanto disciplinar quanto teoricamente- acrescentar uma discussão colocada de maneira especialmente lúcida por Arendt.

Uma das possíveis contradições se encontra no uso da noção de biopolítica. Apesar disso, se as reflexões sobre a contemporânea relação corpo e política se realizam levando em conta os limites e as limitações dos conceitos, provavelmente essas reflexões ganhem densidade. Essa é a pretensão do percurso desenvolvido nos próximos capítulos.

privada, de propriedade privada. Assim, a decisão sobre a interrupção da gravidez, na retórica “pós-moderna” da propriedade do corpo, converte em político (público) algo que é da ordem do privado, inclusive íntimo. A questão não carece de importância política, claro, mas a confusão é grande toda vez que o lema se coloca no plano da multidão de interesses particulares, das minorias, em franca contraposição ideológica ao universalismo. O problema merece uma discussão mais bem delimitada e aprofundada; a referência que é feita aqui e só para indicar a sua presença, sua complexidade e relevância política, desde uma perspectiva possível. Ao respeito, algumas referências podem-se encontrar em *La arrogancia del presente*, de Jean-Claude Milner. Para o caso do Uruguai, cf. o ensaio de Seré Quintero (2016).

5. VIDA, POLÍTICA E TÉCNICA

5.1. ELEMENTOS PARA UMA DISTINÇÃO POLÍTICA ENTRE CORPO E ORGANISMO A PROPÓSITO DA RELAÇÃO ENTRE VIDA E POLÍTICA

El ser hablante quiere hablar, es decir, por un momento, imponer silencio; pero descubre que no hay que matar a un ser hablante para hacerle callar. Entonces nace la política.

(...)

Mejor entonces sostener firmemente la política hablante, aunque su ejercicio sea problemático y contradictorio (MILNER, 2013, p. 20-28).

Nesta seção retomarei duas questões fundamentais: primeira, que a pedagogia moderna oscilou entre uma filosofia, uma história das ideias, mais tarde uma psicologia, uma sociologia, e pelo menos desde Durkheim, não cessou de colocar em questão seu estatuto epistêmico e epistemológico. Segundo, de acordo com Agamben (2008, p. 88), assumimos que “nossa concepção da história [dentro da qual entra uma história da educação] foi se formado sob o paradigma teológico da revelação de um ‘mistério’ que é, a sua vez, uma ‘economia’”.¹⁴⁰ Se algo tem articulado a educação moderna em seu movimento pendular entre a *Aufklärung* e Napoleão é a ideia de liberdade (mais precisamente emancipação) com a economia (ou, mais precisamente, governo da população ou governamentalidade), cujo pano de fundo é uma espécie de sincretismo sempre tenso entre filosofia e teologia.

Apoiado no trabalho em que Agamben (2008) mostra que a biopolítica tem sua origem em um dos paradigmas políticos da teologia cristã, precisamente na teologia econômica, arrisca-se a seguinte hipótese: a educação do corpo, em sua faceta de controle do indivíduo e regulação das populações, não é mais que uma economia, inclusive não é mais que um aspecto da *economia política*. Por isso a educação popular, tal como se reconheceu desde fins do século XVIII e durante todo o século XIX, foi, sobretudo, educação dos filhos dos trabalhadores

¹⁴⁰ Sobre estas questões tenho realizado alguns avanços num trabalho denominado “Notas para una investigación sobre *pedagogía y biopolítica*” (RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, 2010).

uma vez definidos como massa, distinta da educação que marcou a consolidação da burguesia como classe. No melhor dos casos, a educação popular foi o pastorado que a burguesia exerceu sobre o proletariado, em que o higienismo teve seu lugar como protagonista.

Nos últimos anos têm proliferado expressões, noções e/ou conceitos tais como biopolítica, políticas do corpo, políticas da vida, tánatopolítica, expressões que remetem, com suas nuances, às diferenças, radicais, da relação entre vida e política. Por outro lado, a cena cultural das últimas décadas tem incorporado a ideia de “recuperação do corpo” (às vezes figurada como retorno ao corpo, à natureza etc.). Essa recuperação, do ponto de vista da política, apresenta suas contradições e problemas (teóricos e políticos). De uma parte, trata-se de uma velha aspiração que supunha ampliar as liberdades dos indivíduos, incorporando, inclusive, certa ideia de emancipação cunhada na tradição de pensamento crítico; de outra parte, articula-se funcionalmente na realização do neoliberalismo. Dentro dos vários exemplos, o de “maio de 68” talvez seja uns dos mais significativos ou paradigmáticos: dentro das liberdades, uma das principais tinha a ver com o corpo, a liberdade de fazer com ele o que se quisesse, liberdade de decisão sobre o próprio corpo. Mas, essa liberdade se apoiava necessariamente na ideia de propriedade do corpo, de cada um ser dono do seu próprio corpo. O corpo se tornava ativo, diz Milner (2008), mas ativo por si mesmo, sem articulação com a ideia, como indicava até então a tradição filosófica ocidental. Si maio se propôs liberar os corpos, diz Milner (2008, p. 54), é porque os considerava ativos por si mesmos. Mas as liberdades do corpo acabam ali onde não é possível prescindir da necessidade. Desse modo, essas liberdades não podiam se usufruir da mesma forma em cada classe social. Aliás, uma vez que se aceitou funcionar no paradigma da propriedade do corpo, trata-se, finalmente, da articulação liberdade-propriedade. Se começa sendo livre de agir e de fazer o que se tenha vontade com o corpo, se acaba sendo empresário de si mesmo. Da mesma forma que um capital, para manter o corpo ativo, é preciso investir nele: gerenciar o próprio corpo, gerenciar a própria vida.

Junto com a ideia de recuperação do corpo visualiza-se uma espécie de “primazia do corpo”; visualiza-se também que *corpo* quer dizer, geralmente, organismo. Quer dizer “ossos, músculos, nervos, artérias, veias”, como descrevia Descartes em seu *Discurso do método*, este “corpo como uma máquina”. Esta primazia procede, em parte, de uma recuperação do corpo após uma aparentemente meditada revisão do dualismo cartesiano. Mas trata-se, talvez, de uma espécie de corpo sem política, porque se apresenta separado da linguagem. E isso por várias

vias, desde o discurso da integralidade pedagógica ao da *new age*. No entanto, também poderíamos dizer que o mais potente não é a mencionada crítica ao dualismo, mas antes uma avançada antirracionalista a que coloca o corpo (organismo) no lugar do privilégio na cultura contemporânea. Proponho, como hipótese, que a primazia do corpo contemporânea se vincula a uma *quase* eugenia, prolongamento encoberto e reformulado de certa discursividade constituída durante o século XIX e princípios do XX, no marco geral da economia política, quando a expressão “cultura física” teve seu auge.¹⁴¹

Observadas com atenção, podemos inferir que algumas práticas corporais contemporâneas, especialmente as que predicam uma recuperação do corpo o retorno à natureza, não são mais que variantes de uma visão naturalista que supõe alguma essência escondida no corpo (organismo), que uma análise holística, integral, transcendente ou mítica deveria descobrir.

Em suma: Nesta seção explora-se uma possível distinção entre corpo e organismo, aos efeitos de problematizar a relação entre vida e política na cultura contemporânea, assim como a articulação pedagógica de tal relação.

5.1.1. O corpo, que pode distinguir-se do organismo

A distinção entre corpo e organismo, fundamental para a investigação que aqui se está apresentando, talvez seja uma das formas políticas de discutir a primazia da economia na cultura contemporânea.¹⁴² Trata-se de uma disputa política que compromete uma posição teórica. Suponhamos que o que a cultura contemporânea privilegia não seja o corpo, mas o organismo, e suponhamos também que os usos da palavra vida remetam à biologização da política. A distinção entre corpo e organismo supõe uma recuperação do corpo distinta das que se encontram nas reivindicações habituais, já que não se

¹⁴¹ Refiro-me à economia política no sentido moderno, tendo em conta que, segundo Edgardo Castro (2013), o termo era usado entre os antigos. Sobre o uso da expressão “cultura física”, seria importante observar cuidadosamente seus usos, significados e traduções.

¹⁴² Ainda que nessa ocasião talvez não tenha mais do que um valor anedótica, vale a pena mencionar que Adorno (2004, p. 63), em suas reflexões desde a vida danificada de 1944, fala de um “predomínio absoluto da economia.” Faz isso num aforismo denominado “A saúde para a morte”. No contexto geral do presente trabalho, embora anedótica, a referência não carece de valor.

trata de encontrar um lugar para aquilo que o intelectualismo havia sepultado, mas de uma recuperação política do corpo, quer dizer, uma recuperação do corpo falante dos seres falantes. Se se quer supor isso é porque, com a primazia do organismo, o que é reduzida é a política, toda vez que a articulação entre vida e política está dada pela economia. Na redução da política, a primazia do organismo e da economia são dois conteúdos de uma mesma forma.

Nesta distinção, um suposto teórico-metodológico que já foi mencionado em mais de uma ocasião torna-se fundamental: se o organismo é “o vivo”, o corpo advém aí onde o vivo é tomado no campo do Outro, no momento em que a dialética do significante faz sua intervenção aí de onde apenas havia a biologia e sua contraparte na necessidade (LACAN, 2006; LEITE, 2000). Desta maneira, o corpo está envolvido no registro do ternário *Real, Simbólico e Imaginário*. Neste ponto, é preciso ressaltar que a consciência do corpo é uma via (e apenas uma) de conhecimento, efeito do inconsciente. Deste modo, a consciência nunca poderá aportar um saber pleno, mas apenas o recobrimento imaginário do corpo, quer dizer, o que se pode estabelecer de um modo comunicacional a partir do Eu, passível de integrar-se às distintas modalidades do encontro intersubjetivo. Neste sentido, a questão do corpo é importante para a política não somente porque se podem enunciar posições a respeito, mas, sobretudo, porque é algo comprometido “sempre-já” na linguagem. Trata-se do corpo falante dos seres falantes. Neste ponto, a concordância com o Aristóteles da *Política* é evidente: “apenas o Homem, entre os animais, possui a palavra” e “a palavra existe para manifestar o conveniente e o prejudicial, assim como o justo e o injusto” (Libro I: II 1253b). Convém, de todo modo, indicar um matiz que pode ser substantivo: o homem possui a palavra, diríamos, a condição de estar funcionando, como sujeito, na ordem simbólica, na linguagem. Esse matiz nos obriga a dizer que o sujeito se move entre a claridade da consciência e a opacidade do inconsciente, a alienação no campo do Outro e a possibilidade de dizer “eu”, a deriva do significante e o sentido estabilizado na dinâmica comunicacional – trata-se de um sujeito dividido.¹⁴³ Por isso não é o mesmo dizer que a política é uma

¹⁴³ Na presente formulação é importante mencionar que Lacan subscreve o dualismo cartesiano, mas não a ideia aristotélica segundo a qual a alma é uma forma do corpo: “De hecho el sujeto del inconsciente no toca al alma más que a través del cuerpo, introduciendo el pensamiento: esta vez de contradecir a Aristóteles. El hombre no piensa con su alma, como lo imagina el Filósofo” (LACAN, 1993, p. 87-88). Cf. também Žižek (2006).

questão de indivíduos ou do sujeito. O indivíduo é, neste ponto, o oposto ao sujeito. Enquanto que o primeiro é representado como o unitário, o segundo, por ser dividido, nunca é total; a falta de totalidade, o sujeito responde com a política. Se fôssemos “totais”, diz Lacan (1997, p. 254), “cada uno sería total por su lado y no estaríamos aquí, juntos, tratando de organizarnos, como se dice. Es el sujeto, no en su totalidad sino en su abertura.”

De acordo com Milner (2013), o corpo falante dos seres falantes é a matéria desnuda da política. Se o corpo é já a saída de uma plenitude a qual não se retorna, se ele é o vivo tomado na linguagem, o *infans* é a articulação entre um organismo e um corpo. O *infans* é o balbúcio político. Logo, a política pode ser entendida como a resposta a uma falta estruturante no sujeito, a falta do significante último que detenha a deriva da ordem simbólica. Assim pôde distinguir Badiou (2007) entre a política e o político: a primeira refere-se ao acontecimento, enquanto que o político pode ser entendido em termos de organização burocrática (imaginária) do acontecimento, de ficção imaginária que sustenta o laço social. Mas, neste ponto, deparamo-nos com um detalhe importante: o sujeito e o corpo não são a mesma coisa. Faz-se necessário, no entanto, distinguir uma dimensão corporal no sujeito. Pode fazer-se da seguinte maneira, ao menos provisoriamente: o corpo é a matéria em que um sujeito se singulariza. O corpo é falante não porque ele e sujeito sejam a mesma coisa, mas porque a palavra está encarnada. Por isso se poderia dizer que outra forma de nomear o problema político da modernidade se articula na divisão entre corpo e organismo.¹⁴⁴

5.1.2. Ser e ter um corpo

O problema político moderno a respeito do corpo não está tanto no dualismo cartesiano que permite dizer “meu corpo”, mas na possibilidade de que esse “meu” remeta diretamente à ideia de propriedade privada. Essa é a cena de Locke, é parte de seu legado.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Esta “outra forma” podemos remeter à ideia de Foucault na que se expressa que “el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (1998, p. 173), ou à de Agamben (2006), em que se afirma que a vida, como algo que não pode ser definido, é aquilo que sempre tem que ser articulado e dividido.

¹⁴⁵ As *Meditações metafísicas* foram publicadas em 1641, e o *Segundo tratado sobre o governo civil* foi publicado (anonimamente) em 1689. Segundo Foucault (2007, p. 311), “lo que aporta el empirismo inglés –digamos lo que

Podemos dizer mais: na medida em que o que articula a ideia contemporânea de corpo procede da ideia de organismo, a deriva do legado de Locke, sua atualização neste ponto específico, não coincide com o dualismo cartesiano, portanto, o pensamento é autônomo a respeito da consciência (MARION, 2010). Não coincide na medida em que a prioridade não está no *cogito*, este já não é a condição de possibilidade do ser, da existência, mas a pura economia e dentro dela, o modo neoliberal. Em qualquer caso, trata-se da determinação econômica do pensamento, ou do capitalismo como forma dominante do laço social.

A ideia de propriedade adquiriu sua máxima expressão ao alcançar o irreduzível do sujeito: o corpo. Quando o indivíduo diz ser dono de seu corpo, está, sem querer, realizando uma operação antitética: por um lado é uma expressão anti-metafísica (o corpo não é outra coisa que o organismo, e este expressa melhor que nenhuma outra coisa a vida) e metafísica (o eu é algo transcendente que não se situa em nenhum lugar do corpo/organismo). Para dizer “meu corpo”, o indivíduo tem que dizer “eu”. Ao dizer “eu”, entra indefectivelmente no mundo das “sutilezas metafísicas e teológicas”, parafraseando Marx, porque não é senão dessa tradição de onde provém tal conceito.¹⁴⁶

aparece a grandes rasgos con Locke-, sin duda por primera vez en la filosofía occidental, es un sujeto que no se define tanto por su libertad, por la oposición del alma y el cuerpo, por la presencia de un foco o núcleo de concupiscencia más o menos marcado por la caída del pecado, sino como sujeto de elecciones individuales a la vez irreductibles e intransmisibles”.

¹⁴⁶ Refiro-me ao eu como imaginário. Um dos problemas que tem esta noção, especialmente na sociedade dos indivíduos, como a definiu Norbert Elías (1990), é a “crença” absoluta no eu, a suposição que ao dizer eu o indivíduo recobre completa e totalmente a esfera da experiência subjetiva e objetiva. A teoria lacaniana do sujeito nos fala de uma divisão; esta divisão supõe que a “crença” a que me refiro é uma ilusão (Cf. LACAN, 2006, especialmente p. 365). Este é o aspecto fundamental pelo qual as pedagogias baseadas em um aumento ou claridade da consciência corporal não são outra coisa que a articulação imaginária de um saber, mas nunca é o saber, a secas, porque este, como o sujeito, está implicado em três registros: imaginário, simbólico e real. A consciência corporal pode ser enorme, ampla, densa, profunda, mas nunca vai coincidir, ponto por ponto, com o saber do corpo. Em qualquer caso, sempre será uma mediação, e isso vale pelo menos para as formas de pensamento dominantes que se abrem a partir do “momento cartesiano”, como o definiu Foucault (2006).

A noção de que se tem um corpo, que se tem a propriedade sobre um corpo ou que o indivíduo é dono de seu corpo, é a confirmação da primazia de uma economia. Eliminando o transcendente (o aspecto metafísico do eu não implica necessariamente a ideia de transcendência, especialmente se o consideramos como imaginário), permanece apenas a práxis, apenas persiste a imanência de um corpo (organismo). A operação é um ataque ao coração da política: se multiplicam os corpos (organismos), se multiplica a necessidade, terreno fértil para a “política das coisas”. Ainda que a política tenha como objetivo a sobrevivência dos corpos, tal e como propõe Milner (2013), sempre se trata dos corpos falantes de seres falantes. A sobrevivência dos corpos não é o mesmo que a primazia do corpo, e muito menos a primazia do organismo. Desde Aristóteles, o corpo (organismo) é o “fora-da-política”; sendo o organismo “o-sem-linguagem”, não necessita política.¹⁴⁷

Se o corpo está na política, é porque necessita de um limite. Não se trata de uma consciência, de tomar consciência de um limite; trata-se de um movimento no qual os seres falantes reconhecem sua semelhança, reconhecem que enquanto falantes são sempre a massa (MILNER, 2013, p. 14), na medida em que o inconsciente não pertence a um indivíduo, mas se encontra no campo do Outro. Educar e governar são formas de pôr limite, mas podem tomar a forma de uma política ou de uma economia. E tudo isso está no coração da modernidade, de onde surgiram o conceito de população e as práticas governamentais associadas a ele. Segundo Milner (2013, p. 17), “desde que se pasa del uno al dos y del dos al varios, el ser hablante encuentra el único real que merece provocar miedo; no las catástrofes naturales (...), sino el hecho bruto de la multitud hablante”.

Se no político apenas há o organismo, se o que temos é uma biologização radical da vida (e com ela, da política) então é provável que a ação seja em torno de objetos sem ideias, uma espécie de fetichização do corpo, que não seria outra coisa que uma das formas de fetiche da mercadoria. A linguagem (neste caso logos, teoria) é expulsa

¹⁴⁷ Esta leitura de Aristóteles requer uma precisão: Edgardo Castro (2013) mostra que para “o Filósofo”, a expressão “animais políticos” tem múltiplos sentidos. Por exemplo: são os que se propõem uma obra em comum (os homens, mas também as abelhas, as formigas e outros). Ele supõe uma relação entre biologia e política. A politicidade definida por uma obra em comum e de acordo um critério biológico é, para Castro, uma questão que ainda está em suspenso, assim como as consequências dessa noção para uma compreensão do presente.

da política. Se o corpo é o sem linguagem, a operação do biólogo se aproxima da do poeta: em sua descrição do corpo parece criar um objeto mais real que o real. Os “sem metáfora”, os “fora-da-política”, acreditarão que este é o corpo real e traduziram na cultura e no social um objeto estésico e não estético: morte aí de toda operação filosófico-política.¹⁴⁸ Para estar na política há que lidar com uma certa melancolia do corpo, talvez supor um luto: o corpo se sabe expulso do *Real*, se sabe na ordem simbólica, se sabe para sempre determinado por uma negatividade. Viver não é a continuidade do funcionamento dos órgãos, mas sustentar essa melancolia e não ceder ao desejo (de morte). A melancolia é a consciência da finitude, é a consciência que, finalmente, ainda que faça alarde de saber, funda-se em um desconhecimento: como fomos gestados e como morreremos.¹⁴⁹

5.1.3. Vida, economia e saber do corpo

A modernidade tem privilegiado a produtividade e o trabalho (AGAMBEN, 2008; BAUDRILLARD, 2000) e com ela os modernos têm renunciado à política ou, se se prefere ser menos taxativo, temos subordinado-a à economia. Desde que se instala a biopolítica moderna, derivada da teologia cristã, a economia e o governo estão por cima de qualquer outro elemento social, mostra-nos Agamben (2008, p. 13).¹⁵⁰ Se o problema da multiplicidade dos corpos ou do ser vários é econômico, quer dizer, uma questão de administração da vida, então o problema fundamental das sociedades humanas não será mais da política, mas de gestão e de governo.

Trabalhar e apenas trabalhar. Com isso pode-se levantar uma “civilização material”, diz Milner (2003), mas a custo da *incultura*, ou a

¹⁴⁸ Neste ponto, tomo ideias de Sandino Núñez (2012). No caso, Núñez analisa a função do poema imitativo em Platão, que se opõe à filosofia e à política, por estar mais próximo da voz que da linguagem. A posição não é contra o poema, mas contra a empatia que assume ao conceito, o que na cultura contemporânea poderia ser uma forma de antirracionalismo hedonista.

¹⁴⁹ Esta passagem não supõe exatamente a formulação freudiana de *Luto e melancolia* (Cf. Freud, 1998).

¹⁵⁰ Sobre o conceito de biopolítica, a advertência de Jacques Rancière (apud ŽIŽEK, 2011, p. 124-125) não carece de valor: “cada uno de nosotros estaría en la situación del refugiado en un campo. Cualquier diferencia entre democracia y totalitarismo se desvanece y cualquier práctica política demuestra estar ya cautiva en la trampa biopolítica.”

custo de inscrever as obras da cultura na forma mercadoria. Entende-se que Milner diga que a *incultura* é o horizonte de algumas civilizações protestantes, quando a ênfase *quase* exclusivamente está no trabalho. Entende-se também se colocamos esta afirmação no contexto de outra, desta vez de Agamben (2008, p. 19): a secularização do mundo é uma “assinatura” que reenvia o sistema conceitual moderno à teologia. Entende-se, ainda, que o capitalismo tem encontrado terreno fértil para seu desenvolvimento nos países cuja política se vê afetada pelo protestantismo. Segundo Milner (2003), uma sociedade do trabalho é uma sociedade comercial, nela carece de importância o corpo falante do ser falante, ou melhor dizendo, é um contrassenso. A sociedade comercial não se orgulha da civilização, mas da mercadoria. À civilização importam suas perdas, ela ritualiza seus lutos. Mas para que se determine uma perda, é preciso a linguagem. Um organismo não elabora uma perda, a elabora um sujeito, e para isso é necessário o corpo falante dos seres falantes. A um organismo não falta nada, enquanto um corpo existe por uma falta. Ao homem falta uma imagem, diz Pascal Quignard, que mostre como fomos concebidos. Logo, falar, falar, falar: o mundo é sempre linguagem; logo, ainda, os homens subidos ao mundo. Retornar à natureza, confiar a comunidade dos homens ao silêncio dos órgãos, é talvez a aposta mais *impolítica* da época contemporânea.

A economia dos modernos, diz Agamben (2008, p. 482), não deriva de Aristóteles nem dos tratados medievais. Se a “economia da natureza” está presente nos fisiocratas, como afirma Agamben (2008, p. 485), compreende-se melhor por que a educação moderna é governo do corpo (organismo). A distinção entre corpo e organismo encontra sua confirmação na economia dos modernos, de onde o espírito ou o verbo que anima o corpo está em Deus, e o organismo, a natureza do homem, está na economia terrena. Esta distinção é subsidiária de outra: natureza e cultura (BAUDRILLARD, 2000).¹⁵¹ Mas neste ponto há que considerar que o que vem a articular a vida e a política na modernidade é, fundamentalmente, a medicina. Segundo Agamben (2008, p. 486), no século XVIII aparece a “economia animal”, um tipo de fisiologia. Daí derivam as reflexões dos fisiocratas, particularmente de Quesnay, sobre o “estado de saúde”. “Es suficiente trasladar este orden del ‘estado de la salud’ al Estado político, de la naturaleza a la sociedad, para que este se

¹⁵¹ Retomarei esta questão no capítulo 5, especialmente na seção dedicada à política como técnica dos corpos.

convierta de inmediato en un paradigma de gobierno” (Agamben, 2008, p. 487). Em Quesnay, pelo menos, trata-se da questão da ordem, de uma ordem natural presente nas coisas. A economia política é, neste sentido, uma ciência da ordem, uma incipiente “política das coisas”, toda vez que a ciência econômica for uma aplicação da ordem natural ao governo das sociedades (AGAMBEN, 2008, p. 488-490).

Se para determinado marco da relação entre economia e política, especialmente para o da economia política, essa da qual Marx realiza a crítica, é verdadeira a hipótese da primazia da economia, então é possível pensar que a divisão entre corpo e organismo, se não se inicia, aguça-se com o capitalismo. Para a tradição do pensamento aristotélico, a oposição casa-cidade (*oikía-pólis*), com sua correspondência na oposição economia-política, é fundamental. A expressão moderna dissolve tal oposição. Althusser (2010) é contundente: a economia política é uma “pretensão imaginária” dos economistas.

Se for permitido estabelecer uma analogia com a oposição casa-cidade, poderíamos dizer que uma é correlativa a outra: organismo-corpo. Esta analogia é possível sempre que se suponha que o organismo tem a ver com as necessidades, com a manutenção da vida (em sua dimensão de pura sobrevivência) e o corpo com a política, com a contingência, por tratar-se de “o vivo” tomado no campo do Outro, no campo da linguagem, na ordem simbólica, pelo qual poderíamos referir ao corpo falante dos seres falantes, como já foi dito.

Por isso é familiar a uma biopolítica (bio-materialismo, prefere Badiou, 2010) que o corpo seja algo mensurável e quantificável, como os “fatos e fenômenos” da economia política (ALTHUSSER, 2010, p. 174). Por isso lhe convém tratar com organismos, não com corpos, porque a economia política “relaciona los hechos económicos con necesidades (por ende, con la ‘utilidad’) de los sujetos humanos como su origen” (ALTHUSSER, 2010, p. 175). Desta maneira, a economia política cumpre a função teórica de tratar os homens como sujeitos dos fenômenos econômicos, apoiando-se na ideia de necessidade: trata-se do *homo æconomicus*. Se tem funcionado, se a economia política está na base da sociedade e cultura modernas, talvez seja porque a máquina antropológica, para usar uma expressão de Agamben, a tem entre suas peças fundamentais. Segundo Althusser (2010, p. 176),

si la economía política clásica pudo presentarse como un orden providencial feliz, como una armonía económica (de los fisiócratas a Say por intermedio de Smith), es por la proyección directa

de los atributos morales o religiosos de su antropología latente en el espacio de los fenómenos económicos.¹⁵²

A economia política suspende o hiato estabelecido na Antiguidade, borra a oposição aristotélica, ao contribuir com o desaparecimento da divisão entre vida privada e pública. Conforme a economia ganha terreno, a política se vê reclusa. Assim que a política se vê reclusa, cada vez menos importa o corpo falante dos seres falantes e cada vez mais a administração da vida (da pura vida), para o qual não se precisa mais que organismo. Deste modo, a economia política e a cisão moderna entre organismo e corpo são partes de uma mesma cena. Talvez uma genealogia da política moderna pudesse mostrar que a cisão entre corpo e organismo é tão fundamental como que a família se converta no instrumento de intervenção governamental (na interpretação de Michel Foucault) ou em objeto que de sua origem na vida privada passa a dominar a vida pública (segundo a interpretação de Hannah Arendt). Pelo menos, poderíamos determinar que essa cisão é parte essencial dos processos pelos quais a economia recobre o que outrora era o âmbito do público. Quanto mais organismo menos política, quanto menos corpo mais economia.

Mas a economia política não vem senão a resolver um problema proposto na Antiguidade. Para Aristóteles, como já foi enfatizado, o homem é o ser que fala, é o ser de linguagem, o que pode articular politicamente as noções do justo e o injusto. A posição aristotélica deixa já proposta, implicitamente, a distinção entre organismo e corpo, permite-nos supor que os que vivem em “o sempre assim” se opõem àqueles que vivem no “aberto”, quer dizer, quem prescinde do significativo vive na pura vida orgânica e quem está marcado por ele se encontra para sempre sob a contingência infinita dos corpos. De um lado o sexo, do outro a sexualidade. De um lado a necessidade, do outro o desejo. De um lado o ato, do outro a potência. De um lado *zoe*, do outro *bíos*.

¹⁵² Sem estar explícita a “hipótese Schmitt” (todos os conceitos fundamentais da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados) nem muito menos a perspectiva de Agamben, no entanto note-se que Althusser refere-se a uma “providência” e a uma antropologia como atributos religiosos latentes na economia. O texto de Althusser foi publicado em 1968.

Mas há ainda outro elemento a destacar, muito relevante: se as relações econômicas correspondem a um paradigma de gestão e não epistêmico (AGAMBEN, 2008, p. 42), podemos dizer que se há um saber do corpo, ele está na política. Desta maneira, a política é a condição de possibilidade do saber do corpo, seja ele o que for, tanto em sua forma como em seu conteúdo. Esta hipótese pode sustentar-se, também, no seguinte argumento: o saber se estabelece na linguagem e apenas pela linguagem é que um organismo pode se tornar um corpo. O corpo não é senão o efeito de um saber que não se sabe, é isso que a tradição judaica nomeou muito cedo como matéria espiritualizada. Espiritualizada não significa aqui outra coisa que capturada pelo significante, não remete mais que à fala, ao corpo falante dos seres falantes. Ao *zoon politikon* deixará para sempre a terra muda da necessidade dos órgãos para errar no mundo falante da contingência infinita dos corpos. O saber do corpo e a política se co-pertencem.

Quando alguém diz “sou dono de meu corpo” ou simplesmente “este é meu corpo” está confiando seu destino à consciência, que não é outra coisa que a consciência de uma economia, se supormos, com Marx, que é o ser social o que determina a consciência.¹⁵³ O ser social é

¹⁵³ Há todo um problema teórico-metodológico neste assunto. Trata-se da relação entre um saber e a consciência de si, fundamental para a questão do saber do corpo e a política. Sabido é que para Marx o papel da ciência era central. Althusser discorda de Gramsci sobre o papel da teoria de Marx em relação à filosofia e a política. Enquanto que para Gramsci o marxismo é uma cosmovisão como outras (a religião, por exemplo), Althusser afirma que Marx introduz uma ruptura epistemológica a partir da qual se funda “o continente da História”, o materialismo histórico e o dialético (ciência da história e filosofia respectivamente), e com ele marca uma diferença radical com qualquer cosmovisão. Mas o problema que quero destacar é o seguinte: desde Hegel está colocada a questão do conhecimento absoluto, que em Marx expressaria a unidade da consciência e a ciência, “donde la ciencia existe en la forma inmediata de la conciencia y donde la verdad puede ser leída, a libro abierto, en los fenómenos (...)” (ALTHUSSER, 2010, p. 135). O problema excede os limites do presente trabalho, mas serve para deixar instaurada uma hipótese: no reinado geral da economia política, a consciência é imediatamente uma forma subjetiva da economia. Esta hipótese, por outro lado, supõe que a forma subjetiva por excelência é a que deriva da burguesia, nas afetações teórico-ideológicas do primeiro liberalismo, e depois do neoliberalismo. Essa via é a mesma que estabelece as condições de possibilidade do indivíduo como “empresário de si mesmo”, segundo a fórmula de Foucault (2007). Não se trata, claro, da unidade consciência-ciência, mas sim do imaginário de um saber encarnado no sujeito da formação social capitalista. Quando isso se torna um

sempre já o ser da economia política, toda vez que não houver o social até que se realiza a economia política. Portanto, a consciência do corpo não é tal senão apenas a consciência de um organismo. A consciência do corpo é algo que, se existe alguma coisa que se possa denominar saber do corpo, depende, de um extremo ao outro, do inconsciente.

Epílogo

Lembremos que o marco geral desta investigação remete às relações entre o saber do corpo, o político e a política. Para tal, trabalha-se com a seguinte hipótese: para a política a distinção entre corpo e organismo é fundamental, especialmente se se trata da política moderna. Essa separação lança alguma luz sobre como se articula o corpo na estrutura econômica, social, cultural e política da modernidade.

Um dos dispositivos fundamentais dos últimos séculos tem sido a educação, especialmente, no que se refere ao Estado-nação, os sistemas nacionais de educação, pedra angular da articulação território-população, de onde se coloca em jogo uma tensão: a educação moderna será, praticamente desde o início, emancipação e normalização. Ainda que a formação das novas gerações tenha estabelecido uma divisão de conhecimentos para ricos e pobres, ou para a aristocracia e povo, trata-se da relação entre governantes e governados, quer dizer, o que desde Maquiavel define a política moderna. A expressão pedagógica dessa relação, no marco da economia política, não é outra coisa que a formação de uma classe dirigente e outra de trabalhadores assalariados. Ainda que a burguesia contemporânea possa chamar-se “burguesia remunerada” (MILNER, 2003), o dispositivo pedagógico que contribui especificamente com a divisão social e cultural de uma população segue intacto.

Em outros termos, poder-se-ia dizer que a educação é uma função da política, ou pelo menos, um efeito dela. Na educação popular, na educação de um povo, expressão que cobra toda sua força em fins do século XVIII e ao longo de todo o século XIX¹⁵⁴, e que comprometeu reflexões de pensadores como Marx, Kropotkin e Nietzsche, se colocava

fato natural e naturalizado, quando tem “toda a força de uma evidência”, diria Althusser, o que temos é a dissolução da diferença entre ideologia e teoria, ou pelo menos entre senso comum e conhecimento científico.

¹⁵⁴ A Antiguidade também conheceu esta expressão, na figura de Hesíodo e na “*paideia* do povo” de Platão (Cf. JAEGER, 2001).

já em jogo a questão do corpo. Não em vão o dispositivo pedagógico teve um forte cunho higienista associado à força do conceito biológico de vida. Trata-se do Homem que vive, trabalha e fala, de um corpo vivente, trabalhador e falante, como expressou Foucault (2003) em *As palavras e as coisas*.

Por tudo isso, e para além do que já se disse antes neste trabalho, é que podemos perguntar-nos se finalmente a educação é uma atividade política ou econômica, ou ambas as coisas ao mesmo tempo. Essa pergunta nos leva a outra, sobre a função específica da educação do corpo em relação com a política e a economia. O que é que autoriza, finalmente, a relação corpo, educação, política e economia para os modernos? Não seria o mesmo responder com Kant ou responder com Napoleão.

Finalmente, poderíamos aceitar, supondo que se pode distinguir entre um conceito e suas formas possíveis, que o corpo é o conceito no qual um organismo pode medir-se. Deste modo, não estaríamos frente a um dado empírico imediatamente observável, mas sujeito a uma teoria (do sujeito) e um conceito (de corpo). Com ele, poderíamos dizer, seguindo Milner, que a política trata da sobrevivência dos corpos, que o minimalismo na política é materialista, e que este materialismo é da ordem do corpo. Então há que dizer: bem, o corpo importa. Mas trata-se do corpo falante dos seres falantes, de uma “libra de carne” que se inscreve na ordem simbólica, da política que tem lugar enquanto um troço de língua mantém agrupados os seres falantes (MILNER, 1999).

5.2. A POLÍTICA COMO TÉCNICA DO CORPO

Na presente seção problematiza-se a relação entre política, técnica e corpo, levando em conta um ponto de vista que supõe que a política, quando esquece a incomensurabilidade do sujeito, é uma técnica dos corpos dessexuados (MILNER, 2012). Contudo, a expectativa é não mais que estabelecer uma problematização da relação entre esses três termos. A problematização, portanto, implicará um trajeto em que será necessário atingir três termos e as suas especificidades: política, técnica, corpo; três termos que aqui se colocam sendo parte de uma relação ou, melhor dizendo, três termos de um enunciado que remete a uma teoria e uma prática. Ao mesmo tempo, também se consideram implicados outros termos-chaves: natureza, economia, homem. O conjunto apresenta uma complexidade inalcançável para uma abordagem como a que aqui se pretende, portanto

trata-se apenas de identificar alguns dos modos possíveis em que esses termos podem-se articular, alentando uma crítica do presente.

5.2.1. Primeiro rodeio: os modernos

A modernidade é, pelos fatos históricos, mas para além deles, uma época em que a vida se viu afetada em seu conjunto, qualquer que seja a definição de vida. No interior dessa afetação, claro, está em jogo o recorte que aqui nos interessa: a natureza, a economia, a política, a técnica, o homem, o corpo. Todos esses termos existem, na modernidade, entrelaçados. Cada um deles remete ao outro, e não é senão na complexidade da sua articulação que podem ser compreendidos. Porém, não é possível uma análise detalhada do que isso significa sem empreender um trabalho de fôlego. De qualquer forma, é possível uma mínima referência.

A *natureza* pode ser entendida como conceito surgido na filosofia do Iluminismo, como descobrimento ou mais precisamente como invenção do século XVIII (BAUDRILLARD, 2000). A política moderna, embora possa se remeter a vários pensadores (Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, etc.), também pode ser entendida como o efeito das revoluções do século XVIII, especialmente da Revolução Francesa, em que se dá início à distinção direita-esquerda. Também se pode dizer que foi em 1815 que começou a discussão política (MILNER, 2012), cujo ecoar chega até nós, após a queda de Napoleão em Waterloo e o Tratado de Paris, no contexto de *La Restauration*. Aliás, no século XVIII é forte a reflexão sobre o social e a cultura como objetos de preocupação filosófico-política, contexto no qual Kant e Rousseau merecem ser destacados.¹⁵⁵ Dentro da *economia*, o cenário remete ao domínio do saber moderno em que teve lugar o espaço da economia política, quer dizer, quando se começa a abandonar a análise da riqueza, as análises morais do proveito e da renda, que passam a ser, cada vez mais, um objeto cuja positividade é descrita cientificamente, com Smith e Ricardo, como figuras chaves desse processo (FOUCAULT, 2003). A partir dessa economia, as análises das trocas terão a ver com a circulação do trabalho em forma de coisas. Daí que a economia política seja o outro nome da *política das coisas*, essa

¹⁵⁵ Ao respeito, cf. Kant (2004), Foucault (1996, 2011), Rousseau (1999) e Althusser (2013).

política que é desprendida do homem e entregue às coisas.¹⁵⁶ Dentro do trabalho tratado como mercadoria, chave da leitura de Marx, Polanyi (2012) sublinha que a terra também é tratada como mercadoria, o que não é senão o efeito do desdobramento da concepção burguesa de Natureza. Na sequência, o contrafazer do salário e da renda serão, para certa filantropia, o equilíbrio entre a fome e o lucro.

As referências à *técnica*, a um saber técnico, estão presentes desde muito cedo no Ocidente, desde pelo menos os pré-socráticos. Por exemplo, atribui-se a Tales de Mileto o desvio do curso de um rio, no final do século VII a.C. (HADOT, 1998). Também há referências às grandes obras técnicas no Egito Antigo, como a obra hidráulica na região do Delta do Nilo. Porém, na Antiguidade há outros sentidos do termo “técnica”: é utilizada para referir-se à retórica, à dialética, aos exercícios físicos, sempre opostos a um sentido “teórico”, ou como uma espécie de complemento da ciência. Utiliza-se não só para o fazer manual, também remete ao poético, enquanto vinculada às artes superiores e belas artes (HEIDEGGER, 2007, p. 380). Aliás, Heidegger vai chamar a atenção para o sentido da técnica como “desabrigar”, desse modo, ela é vinculada ao conhecimento. Por outra parte, a antropologia filosófica emparenta o homem à técnica, chamando de homem aquilo que exerce alguma habilidade técnica, de maneira que se pode dizer que três ou quatro milhões de anos atrás já havia técnica, cujos rastros se identificam em restos fósseis achados na África do Sul algumas décadas atrás (GEHLEN, 1993). Desse modo, não parece desprovida de razão a afirmação de Ortega e Gasset (1977): não há homem sem técnica. Heidegger, após a pergunta pela essência da técnica dirá que “por todos os lados, permaneceremos, sem liberdade, atados a ela, mesmo que a neguemos ou a confirmemos apaixonadamente” (2007, p. 376). Mas a questão decisiva, segundo Heidegger, é aquela da técnica moderna: que desaprigar é esse que exige à natureza fornecer energia para ser armazenada?

O *homem*, essa figura que, segundo Foucault (2003) é produto da episteme moderna, aparece no final do século XVIII. Esse Homem que, nas dobras da representação e nas pegadas de Descartes, pode ele mesmo representar-se e representar tudo; ou, dito de outra maneira, é pela episteme moderna que o homem toma consciência do humano no *imaginário*.¹⁵⁷ Aliás, é na economia, no espelho da produção vai dizer

¹⁵⁶ A expressão “política das coisas” é tomada de Milner (2007).

¹⁵⁷ Reúno aqui os pontos de vista de Foucault (2003) e Baudrillard (2000). Utilizo a expressão “imaginário” no sentido lacaniano: nele domina a imagem, a

Baudrillard (2000), que o Homem encontra a incessante decifração de si mesmo; poderíamos dizer que é na técnica econômica, nos labirintos da forma mercadoria, do valor de uso e valor de troca, que o significante Homem encontra o leito da sua deriva. Para Baudrillard, produção e representação são inseparáveis. Nesse contexto cobra a maior importância a ideia de que o discurso capitalista é o único que dispersa todo laço, embora seja o discurso que, por conta da linguagem, articula o laço social (LACAN, 1972).

O homem descobre a natureza, mas não é sem a técnica e sem a economia, ou ainda sem a técnica econômica. Falar em “descobrimento da Natureza” significa entendê-la como “potencial de forças”, como “fonte de vida”:

Dicho advenimiento es sólo el revés de un acontecimiento: la entrada de la Naturaleza en la era de su *dominación técnica*. Es decir, la cesura definitiva entre un sujeto y una Naturaleza/objeto y su simultánea sumisión a una finalidad operativa (BAUDRILLARD, 2000, p. 54).¹⁵⁸

Isso é absolutamente relevante enquanto natureza e técnica seguem juntas, em alguma medida só haverá Natureza enquanto mediação técnica (na sequência, como mediação da técnica econômica). É interessante mencionar, seguindo Baudrillard, que a visão que a burguesia espalhou sobre a *natureza*, a *técnica* e o *homem* pode se chamar de maniqueísta: desde o século XVIII trata-se de uma natureza boa e outra má, um homem naturalmente bom e outro com instintos negativos, uma técnica boa e outra ruim; maniqueísmo que também vale para a política e a economia. Esse maniqueísmo esmagou a crítica à técnica.

5.2.2. Falar de política

Mais uma vez, Aristóteles. Avançaremos sobre uma ideia aristotélica já citada no capítulo dedicado à questão do corpo articulado na relação economia, política e religião:

ideia de totalidade, síntese, autonomia e, sobretudo, semelhança (cf. FERNÁNDEZ CARABALLO, 2004).

¹⁵⁸ A cursiva é minha.

o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala (...) a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais (...) (*Política*, 1253a).

Com Aristóteles, e na pista de Milner (2013), podemos dizer que para que a política tenha lugar, para que aconteça algo da sua ordem, é necessário que falem de política os seres falantes. Falar sobre o que? Sobre a *con-vivência* num espaço e tempo determinados, sobre o necessário compartilhar do mundo nesse tempo-espaço. A convivência implica conflitos e, no limite, a possibilidades sempre latente de matar o outro, seja porque *eu* não gozo da atenção de Deus, como no caso de Caim, ou porque “a cidade é pequena demais para os dois”, como se acostuma dizer nos filmes clássicos do faroeste, chamados de *western*. A interdição da morte é a palavra. Isso também lembra Sherazade, das *Mil e uma noites*, quem a cada noite narrava uma história para o sultão Shahriar, a fim de conservar sua vida.

Mas, se o foco da questão política está na modernidade, é preciso lembrar que desde cedo aquela se articula com a governamentalidade, e governo é uma prática que, para os modernos, tem como objeto a economia (FOUCAULT, 2006). Desse modo, é uma forma de técnica, de técnica política, embora não seja uma novidade em sentido estrito, já que a ideia de uma *techné* política foi utilizada entre os gregos, na Antiguidade.¹⁵⁹ Os modernos, sobretudo os progressistas (se não for pleonismo), aqueles que acreditavam que a humanidade avançava em um tempo linear graças aos progressos da ciência, vão levar ao extremo essa ideia e talvez distorcê-la: a educação será uma técnica de condução

¹⁵⁹ Contudo, não é um detalhe que essa ideia tenha sido introduzida pelos sofistas. Segundo Jaëger (2001) o sofista denomina *techné* política a sua profissão quando ensina a *areté* política. Mas com Platão pode-se dizer que a técnica conduz a uma luta de todos contra todos se não é ponderada pelo direito, o que fez possível a fundação do Estado e da sociedade; daí que para Protágoras a verdadeira educação geral é a educação política (JAËGER, 2011).

social. Por isso a insistência de Rousseau na crítica ao *ser social* do homem.¹⁶⁰

Uma outra coisa merece ainda ser sublinhada. Se a política na modernidade caminha de mãos dadas com o conceito de Estado, se ela é subsumida pelo Estado, é porque um outro elemento entra em jogo: a representação. A política desaparece quando reduzida à contagem de votos. O capitalismo industrial confirmou que a política consiste em administrar a economia dos estados. Um bom político é um bom administrador. A política se desagrega na técnica econômica. Desse modo, a ideia de representação, originalmente potente, pelo menos no seio das revoluções do século XVIII, é transtrocada. “O pensar econômico conhece apenas um tipo de forma: a precisão técnica; e tal é o maior afastamento da ideia do representativo”, diz Schmitt (1998, p. 34). Na generalização da economia política, o *valor de troca* parece devorar o conceito de representação, na medida em que o parâmetro valorativo das relações sociais entre coisas é o valor que representa um objeto para outro valor. Dito de outro modo: o que importa são as magnitudes, por isso a devastação da política por parte da economia se apoia no cálculo. Desse modo, a política moderna, cooptada pelo regime da economia política e seus conceitos, é uma política do cálculo. No início e no fim do cálculo está a vida, pelo menos desde que a governamentalização do Estado fez da maximização da vida a sua principal tarefa. Fazer política é, na racionalidade governamental, calcular a vida.

Por outro lado, mas no mesmo registro, à economia política lhe é grata a ideia de um corpo-máquina, de um trabalhador autômato, pelo menos desde o desenvolvimento do industrialismo. Mas a política, como campo da ação e da pluralidade dos seres falantes, precisa de tradição, e a máquina carece de tradição. “Diante de autômatos e de máquinas não se pode representar”, diz Schmitt (1998, p. 35). Contudo, na contramão do discurso capitalista, o corpo, essa materialidade que a língua põe a funcionar no registro do simbólico, é incalculável.

¹⁶⁰ Logo Marx (2008) que, como já foi dito antes, afirma que não é a consciência do homem que determina o ser social, mas o ser social que determina a consciência.

5.2.3. Técnica e o homem

Vamos assumir a posição de Ortega e Gasset (1977) no seguinte ponto: não há homem sem técnica, eles se co-pertencem. Desse modo, a técnica é o ponto estrutural da constituição do homem, assim como a língua pertence ao *ser* do homem, para dizê-lo de um modo hegeliano, pois não se trata só de uma questão de antiguidade da relação homem-técnica, mas de uma necessidade lógica. Porém o foco destas considerações tem a ver com a modernidade: não é o mesmo afirmar que homem e técnica se co-pertencem que afirmar, pela via dos fatos, a hipóstase técnica e homem. A cultura moderna contribui para esta hipóstase, nela, sendo o homem separado da natureza, o que se apresenta como problemático é retomando a questão heideggeriana, o desabrigar que exige à natureza fornecer energia para ser armazenada. A técnica é, para os modernos, dominação da Natureza, há um sentido imperialista nesse modo de compreender a mediação técnica (BENJAMIN, 2012).

A civilização moderna apoia-se num *continuum*:

Ciencia, técnica, progreso, historia: toda una civilización se vuelve a captar entonces como productora de su propio desarrollo, y toma su impulso dialéctico hacia una realización de la humanidad trazada en términos de totalidad y felicidad (BAUDRILLARD, 2000, p. 30).

A separação instrumental entre cultura e natureza, afirmada pela técnica como mediação e dominação, se expressa logo na política, ou mais precisamente, na suspensão dela, quer dizer, na guerra. Embora com fissuras, essa disjunção funciona no pensamento da modernidade no seu conjunto. Funciona em Freud, por exemplo, que pode ser considerado um pensador disruptivo entre os modernos, que assistiu a Primeira Guerra Mundial e foi perseguido pelo regime nazista, o regime que levou aos extremos a utilização instrumental da técnica. Freud diz num texto publicado em 1927 que a cultura humana abrange

por um lado, todo o saber e toda a capacidade adquiridos pelo homem com o fim de dominar as forças da natureza e obter seus bens para a satisfação das necessidades humanas e, por outro, todas as instituições necessárias para regular as relações dos homens entre si, em especial, a

divisão dos bens acessíveis (FREUD, 2012, p. 37).

Contudo, deve-se sublinhar a dimensão política implícita na definição freudiana de cultura¹⁶¹: na identificação civilização e cultura apoia-se a ideia que a dominação da natureza precisa da “regulação dos assuntos humanos” (2012, p. 38). Freud considerava míope “aspirar a uma abolição da cultura”, porque desse modo só restaria “o estado de natureza” (p. 54). Embora Freud, do ponto de vista epistemológico ainda bebesse nas fontes da física, da biologia e da economia política de sua época (ALTHUSSER, 1970), é claro que no seu pensamento preserva-se a dimensão política para os “assuntos humanos”, dimensão que, com Aristóteles e Lacan, pode se reconhecer como pertencente à língua. Não ceder ao desejo, disso se trata. Se o homem comporta também uma dimensão técnica, essa articulação ou essa identidade, é necessariamente política. O convívio dos homens em tempo e espaço precisa da palavra, ainda que o equívoco seja a única constante.

Uma espécie de antropologização instrumental da técnica faz com que a reflexão moderna sobre o corpo e a vida seja realizada sob o pano de fundo da distinção entre homem e natureza. Mas, de que lado fica o corpo? E a vida? Do lado do homem ou da natureza? Se do lado do homem, o humanismo e a sua retórica da pessoa se afirma; se do lado da natureza, a fenda por onde aparece a política das coisas comparece. De todas as formas na qual o corpo é uma coisa, um acúmulo de energias do qual se pode extrair sempre um melhor rendimento, talvez o esporte seja a maior e melhor expressão contemporânea. Não por acaso, inclusive do ponto de vista simbólico, essa ideia é tão eficiente: pode-se ver na ideia de sociedade esportivizada e na política que toma a forma esportiva, versão “pós-moderna” da biopolítica. Na sociedade esportivizada os usos do corpo se inserem no dispositivo de cuidado biomédico, se apoiam na fetichização da aptidão física, e os esquemas e modelos do esporte, dentro dos quais se destaca a concorrência, são aplicados em outras esferas da vida económica, social, cultural e política (VAZ, 2011).

Não sabemos se o corpo tem um ser próprio, ou melhor dizendo, qual é o ser do corpo enquanto ente, usando uma expressão heideggeriana mais uma vez. Mas, com a expansão da ciência moderna,

¹⁶¹ Freud (2012) recusa separar cultura de civilização.

a possibilidade de saber sobre o ser do corpo sofre a *forclusão*.¹⁶² Ele é apenas um meio, e não por acaso se ajusta tão bem aos requerimentos técnicos da economia, do social, da cultura e da política. Em qualquer um desses espaços em que o corpo aparece, ele é tratado segundo critérios técnicos, quer dizer, pela lógica do cálculo. Se a técnica é só um intermediário na metafísica moderna, o corpo enquanto ente é produzido como mera disponibilidade. Trata-se de uma disponibilidade para a vida? Mais uma vez a questão cartesiana: o cogito é quem define a disponibilidade do corpo para a vida, sempre que corpo seja o conjunto de órgãos, aparelhos e sistemas ou o corpo anátomo-fisiológico. A vida, operando desse modo, fica dividida, de uma parte o corpo, da outra, a razão. Porém não é esse o problema do dualismo cartesiano, mas as suas consequências políticas: o corpo fica do lado das forças da natureza, portanto, na racionalidade instrumental, ele é algo de onde tirar energia e armazenar. Na crítica da economia política isso leva o nome de *mais-valia*. Por isso a visão técnica do mundo tira a sexualidade do corpo, porque ela é “contingência infinita”; assim, o corpo é colocado do lado da necessidade, afastado da contingência.

O curioso é que na contramão da ideia de repressão, inclusive da repressão técnica, e pela via de uma suposta liberação, de um progressismo político, a cultura sofre da “primazia do corpo”. Só que não é tão claro que essa libertação seja alguma coisa distinta da primazia da economia, toda vez que o discurso sobre o corpo é um discurso que não pode prescindir da ideia de propriedade. Nos primórdios, a técnica esteve ao serviço da revolução industrial, desse modo, ao serviço do capital. Depois, a técnica passa a estar a serviço do modelo individual dos corpos, em que cada indivíduo é proprietário do seu corpo e soberano diante dele, efeito tardio do “discurso Locke”. Parafraseando Foucault, mais uma vez: ironia dos dispositivos.

¹⁶² Encontramos em Heidegger (2004, p. 28) uma distinção entre corpo e organismo: “El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal. La confusión del biologismo no se supera por añadirle a la parte corporal del hombre el alma, al alma el espíritu y al espíritu lo existencial y, además, predicar más alto que nunca la elevada estima en que se debe tener al espíritu, si después se vuelve a caer en la vivencia de la vida, advirtiendo y asegurando que los rígidos conceptos del pensar destruyen la corriente de la vida y que el pensar del ser desfigura la existencia”. A distinção que realiza Heidegger é fundamental para esta investigação; é preciso ver nela a relação crítica que mantém com o vitalismo e com a tradição cartesiana.

5.2.4. O saber que se põe em jogo na política como técnica dos corpos dessexuados

Se a vida é algo que permanece indefinido (AGAMBEN, 2006), porém, desde que o Estado moderno se desenvolve em estrita concordância com o conceito de população, a vida é epistemicamente colocada no patamar das ciências biomédicas. No espaço que essa episteme define como o interior do homem, há de se descobrir e delimitar aquilo que, embora sirva para delimitar o propriamente humano, chama-se de animal. Isso não sem consequências políticas, não sem consequências para a política. Se o homem permanecesse animal, e se a política só fosse possível pela língua, então, ele estaria fora da política ou, simplesmente, não existiria tal coisa. Também com Aristóteles (*Política*, 1253a), é possível distinguir entre voz e palavra: enquanto os animais poderiam expressar o sofrimento, porque eles têm voz, não poderiam entrar para o mundo ético ou político, enquanto o ser fora da língua, priva-os do juízo; priva-os, poderíamos dizer, da crítica, enquanto operação do pensamento que permite distinguir, separar, julgar.

O animal, fora da língua e, portanto, fora do tempo-espaço, também não pode prometer. O único animal promotor é o homem, segundo a bela fórmula de Nietzsche. Mas na sequência, mais importante do que isso, é a capacidade de esquecimento, diz Nietzsche. Prometer e esquecer. Tudo a ver com política. Nessas duas instâncias, entre o prometer e o esquecer, articula-se o dispositivo pedagógico, primeiro em sua função de governo dos corpos, logo, em sua função de engajamento na discursividade política. De uma a outra parte, o que se promete é um futuro melhor, o que se esquece é a incomensurabilidade dos seres falantes. A política, como o sexo, é o nome de uma falta de proporção, neste caso entre a promessa e o esquecimento. Aliás, também como o sexo, a política, como nome da falta de relações-proporções entre os seres falantes, tem a ver com o corpo.¹⁶³ A questão é que, para as filosofias da consciência, base de todo voluntarismo político, a partida se joga no imaginário. Logo, a política é reduzida à legitimidade das normas e a continuidade, mais que ruptura, entre o dispositivo

¹⁶³ Proporção tem o mesmo sentido que pode ser atribuído aos matemáticos de Aristóteles (1984, p. 125) na *Ética a Nicômaco*: naquilo que guarda ou tem proporção “o todo está para o todo assim como cada parte está para a parte correspondente.”

pedagógico e o policial. Na via que leva da criança à população, trata-se de educação; na via que opera desde a população ao indivíduo, trata-se de polícia.¹⁶⁴ Em qualquer caso, trata-se de governo dos corpos, de uma expressão da biopolítica, de uma política dos direitos e não da justiça.¹⁶⁵

O problema fundamental está, de acordo com Milner (2012), na oposição entre coisa e ser falante.¹⁶⁶ Nessa oposição, voltemos à questão do animal e da animalidade no/do homem. A separação entre homem e animal é a condição de possibilidade da política, mas não só porque o homem tem a palavra e o animal a voz, mas porque o animal é o ser vivente sobre o qual o homem pode exercer poder, de onde o animal domesticado e os animais utilizados para o trabalho são os exemplos por antonomásia. Pode-se dizer, aliás, que o animal doméstico está, de alguma forma, afetado pela língua. É comum ver essa relação, tanto numa criança com algum animalzinho de estimação, quanto em adultos e seus animais, animais domésticos, animais de sua propriedade.

Para ver isso contamos pelo menos com duas esferas: a do saber e a da fé, a filosófica e a teológica. Para que estão os animais? Para o bem dos homens, responderá Aristóteles (*Política*, 1256b). No Antigo Testamento, Deus criou os animais depois das plantas e do tempo, mas antes do homem (o que já implica uma separação decisiva): “Logo Deus disse: ‘Produzam as águas toda classes de animais (...)’” (Gên., 1:20). Deus observou que, tendo criado os animais, estava tudo certo, e decidiu assim criar o homem à sua imagem e semelhança: “Ele terá poder sobre os peixes, as aves, os animais domésticos e os selvagens, e sobre os que se arrastam pelo solo” (Gên., 1:24). Logo, diz para o homem que governe o mundo, que domine os peixes, as aves e todos os animais (Gên., 1:28). Segundo Baudrillard (2000, p. 64), a colocação da Natureza sob o signo da produção realiza-se em sua plenitude na

¹⁶⁴ Segundo tem mostrado Foucault (2006).

¹⁶⁵ A ideia envolvida aqui é que no Direito está implícita a noção de pessoa, mas a justiça concerne ao impessoal (Espósito, 2009). Por outra parte, Badiou (2007b) afirma que o Direito não pode ser colocado no centro da política embora também não deva ser excluído dela, enquanto categoria estatal e não política. Se coloco essa ideia é porque uma mesma e única discursividade abrange as noções de indivíduo, corpo, propriedade, direitos, constituídas de um modo teórico-metodológico solidário. O contexto político é o liberalismo, em que Locke é figura chave. Para as reflexões aqui desenvolvidas importa lembrar que em Locke (1994) o indivíduo é proprietário do seu corpo e, enquanto tal, o indivíduo é soberano sobre o seu corpo.

¹⁶⁶ Nesse ponto, Milner (2012, p. 104) se afasta da “filosofia da reificação”, onde a oposição fundamental é entre coisa e sujeito histórico.

economia política (capitalista), mas a sua origem está na dissociação judaico-cristã da alma e Natureza onde o homem é feito à semelhança de Deus e a Natureza para o uso dele.

Dessa história toda, o que Derrida (2011) vai sublinhar é o seguinte: se o animal não fala, então ele não pode nomear, e ainda mais: ele não pode “responder em seu nome”. Em contraste, talvez uns dos primeiros gestos políticos das crianças, uma espécie de balbúcio político, é o de nomear as coisas que as rodeiam, e ao mesmo tempo, animar as coisas, isto é, dar vida a elas.¹⁶⁷ E esse gesto é vinculado à pulsão, quando se articula um organismo e um significante; essa é a dimensão da pulsão da política, o balbúcio estritamente vinculado à contingência da sexualidade, já que os destinos da pulsão sempre são múltiplos, e não há relação de necessidade.¹⁶⁸

Voltando à via teológica, ou mais precisamente à da teologia política, cabe aqui voltar sobre a “hipótese Schmitt”: “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2006, p. 35). Por que voltar a essa hipótese? Schmitt não está desacompanhado em tal enunciação. Para além de Agamben (2008), essa hipótese é possível de ser acompanhada por uma longa lista de pensadores modernos que mostram as tensões entre economia e política. Por isso, talvez a melhor expressão dessa tensão seja a da “economia política”, embora ela já mostre a primazia da economia, da generalização da economia e a consequência sem retorno do declínio da política, ou simplesmente o seu desaparecimento. No que Schmitt não está desacompanhado é na afirmação da presença do judaico-cristão na civilização ocidental. Os acontecimentos Moisés e Paulo de Tarso estão na base da estrutura discursiva do laço social que mantém unidos os seres falantes ocidentais.¹⁶⁹ Por isso para muitos

¹⁶⁷ Uma hipótese: a política, como possibilidade dos seres falantes, instala-se como necessidade a partir do *fort-da*, enquanto a estrutura da promessa e o esquecimento é a mesma da presença-ausência. O “fort-da” é o movimento que Freud (2007) descreve quando observa ao seu neto brincar com um carretel, depois que a mãe abandona a casa durante o dia. Freud atribui a esse jogo uma “grande realização cultural” da criança, na renúncia pulsional de admitir sem protestos a partida da mãe. Poderíamos chamar a esse fort-da “desejo de política”?

¹⁶⁸ Ao respeito da noção de pulsão, baseio-me no texto de Freud (1992) não sem uma certa afetação lacaniana.

¹⁶⁹ Cf. Freud (1984) e Badiou (2009).

pedagogos modernos civilizar foi a mesma coisa que evangelizar, especialmente para os pedagogos missionários.

Contudo, Schmitt (1998) marca uma diferença entre católicos e protestantes que merece ser considerada: para os primeiros não existe uma cisão entre mundo técnico e natureza indômita, entre o mundo do trabalho, racionalista e técnico, e uma natureza romântica, sendo que os segundos estão vinculados ao mundo do desenvolvimento industrial, baseado numa oposição entre natureza e máquina, natureza e espírito, natureza e graça, e assim por diante. O aspecto significativo da distinção é que, segundo Milner (2003), é possível uma cultura sem civilização e vice-versa.¹⁷⁰ O exemplo histórico por antonomásia é o nazismo, uma civilização sem cultura, uma civilização da técnica. Milner (MILNER, 2003, p. 59) vai além:

(...) el nazismo no es el único ejemplo: toda civilización material fundada solamente en el trabajo tiende hacia ese punto extremo. La incultura es así el horizonte de algunas civilizaciones protestantes. Inversamente, la cultura del filósofo antiguo tiende a separarse de toda civilización material.

Aqui é necessário pontuar: uma civilização do trabalho é uma civilização sem política. Se o trabalho rege a dinâmica das relações entre os homens, tratar-se-á de uma dinâmica regida pelas coisas, serão relações sociais entre coisas, parafraseando Marx, em que não é necessária a política, porque as coisas pertencem ao mundo do necessário e, aliás, não falam.¹⁷¹ Como os animais, as coisas não podem nomear. Grande parte da política dos últimos anos, ao menos no sul da América, tem como foco a geração de oportunidades para emprego. Igualdade de oportunidades é a máxima. A técnica a serviço da geração de fontes de trabalho. Por isso é que a política contemporânea se parece cada vez mais a uma “gestão do necessário”, segundo a expressão de

¹⁷⁰ Embora com grande afinidade teórico-conceitual, Milner se afasta de Freud nesse ponto.

¹⁷¹ A “hipótese Arendt” é próxima: para Arendt (2010), estar no mundo e na política é estar entre os homens, na pluralidade da ação, para além das coisas. Aliás, o necessário, em sentido estrito, pertence a continuidade (biológica) da vida.

Badiou (2007a).¹⁷² Desse modo, não se está muito longe da política tornar-se uma técnica, seja de condução social (com o sistema educativo como dispositivo privilegiado), seja de planejamento econômico do desenvolvimento, seja de controle social, a partir dos múltiplos dispositivos de armazenamento de dados de uma população. Nesse sentido, Schmitt (1998, p. 31) é categórico: “Nenhum sistema político pode sobreviver sequer a uma geração com simples técnica e afirmação do poder. Ao político pertence a ideia, pois não há nenhuma política sem autoridade e nenhuma autoridade sem um *ethos* da convicção”. Ou, ainda mais, com Badiou (2012b), podemos dizer que não há política sem Ideia.¹⁷³

Apesar das muitas diferenças teórico-conceituais entre as tradições de pensamento ou dos importantes matizes no interior de uma mesma tradição, os vários autores aqui citados coincidem em um elemento importante: a técnica não pode ser o parâmetro da política. Com Arendt ou com Badiou, com Milner ou com Schmitt, pode-se dizer que a primazia da técnica é o contrapeso da política.

Por fim: um corpo reduzido a organismo é um corpo talvez com voz, mas sem palavra, por isso é um corpo dessexualizado. Como tal não é um corpo sem sexo do ponto de vista orgânico, mas uma coisa da qual se tirou o humano, em que o registro conceitual para nele pensar fica ao lado do instinto e não da pulsão. Enquanto a pulsão é contingência pelo efeito de um corpo entrar no campo do simbólico (não é possível satisfazê-la, mas mantém-se como procura sempre de um

¹⁷² Esse é o foco das discussões recentes no Uruguai, por exemplo, a respeito da mineração a céu aberto. Cf. “Aratirí: discussão caliente entre soberania e trabalho”, em: http://www.180.com.ue/articulo/38769_Aratiri-discusion-caliente-entre-soberania-e-trabajo Acesso: 10 fev. 2014.

¹⁷³ Sendo que Arendt foi citada anteriormente, e dada a sua relevância para a teoria política, é preciso dizer que no que concerne à relação política e verdade, Badiou apresenta uma posição distinta à dela. Embora a posição de Badiou não reivindique o “filósofo rei” de Platão, para ele existe a “verdade política”. Segundo Badiou (2012b, p. 93), a ação política é uma “luta prolongada do verdadeiro contra o falso”, porque a verdade política está vinculada a uma Ideia. Arendt se inscreve numa outra tradição, segundo a qual a noção de verdade está fora do campo da política. Na tradição em que se inscreve Arendt se sublinha que, no que se relaciona aos fatos, a verdade demanda certeza, não está submetida a uma decisão e exclui o debate, porque os fatos não estão submetidos a consensos e acordos; porém, para a política, o debate é a sua demarcação mais radical (ARENDT, 1964). Cf. também Arendt (2010a).

outro objeto), o discurso técnico-político precisa de uma definição biomédica do corpo. E desse modo é possível articulá-lo com a ideia de necessidade na tradição de pensamento mecanicista.¹⁷⁴ Para nós, os modernos, a divisão está feita sem remédio, dirá Lacan.

Epílogo

Política, técnica, corpo: da articulação moderna e contemporânea dessa tríade tratou-se nesta seção. Como pano de fundo, uma noção aqui não utilizada explicitamente: saber do corpo. Quando economia e política se fundem numa só palavra (gestão), o saber do corpo é um saber calculável, um *savoir-faire*. Primazia da economia e primazia do corpo (vida em termos de organismo) são duas faces da mesma moeda. Quando a política é encurralada contra o Estado, então é muito difícil que ela seja alguma coisa para além da gestão, do *management*. Desse modo, trata-se de uma técnica de intervenção no campo da economia e ou no campo da vida biologicamente definida. Trata-se de uma política como técnica dos corpos dessexualizados. Isso também pode ser nomeado como politização do biológico e biologização da política.

A vida pública, outrora no âmbito por excelência do político, mas tomada pelos elementos da vida privada (o corpo de toda a população, tomados em conjunto e contados um por um), é convocada pelo paradigma dos direitos do indivíduo. Porém, quanto mais “liberdade”, mais se afirma a sacralização do privado.

Mas, como não se trata de otimismo ou pessimismo, é necessário dizer que ainda há política. Assim como o corpo é incalculável, o império da técnica associado ao capital-parlamentarismo não é o fim da História. Parafraseando Foucault, a impaciência da *Liberdade* sempre se faz escutar.

¹⁷⁴ Na mesma direção aponta o conceito lacanianiano de desejo. O sujeito é sujeito do desejo, e ele(s) existe(m) enquanto a interdição fundamental entre o estritamente biológico e o humano está no significante, na língua (LACAN, 2010).

6. POR UMA RECUPERAÇÃO POLÍTICA DO CORPO

No quisiera terminar dándoles la impresión de que yo sé lo que es el hombre (LACAN, 2013b, p. 80).

Ya no somos hombres; ya ni siquiera tenemos la vida extraña de los animales; somos cosas de las que sólo los demás pueden disponer (Calderón, XVI episódio. Pier Paolo Pasolini, 1973).

Para um conceito de *saber do corpo* pode-se ensaiar uma distinção que é, finalmente, política. Para ensaiar essa distinção valho-me do que Lacan (2011b, p. 15) define como “registros essenciais da realidade humana”, isto é: o simbólico, o imaginário e o real. Esses três registros, que já foram mencionados, e que podem-se escrever como *RSI*, compõem-se graças a uma epistemologia que admite três pressupostos: o primeiro é que *há* “gesto de corte sin el cual no hay nada que haya” (MILNER, 1999, P. 9) e se nomeia como real, ou R; o segundo é que *há lalangue*, condição de possibilidade de dizer alguma coisa qualquer, a qual se chama simbólico, ou S, e finalmente que *há semelhança*, condição de possibilidade de todo laço, ao que se chama imaginário ou I.

Imaginário, simbólico e real podem vincular-se, como estabeleceu Behares (2004), a três formas do saber: saber-fazer, saber em falta e impossível saber. Quer dizer, um saber que encontra sua moldura e termina no imaginário, desejo puro de que as coisas tenham sentido; um saber que não se sabe, um saber em falta, *locus* propriamente político do sujeito, e finalmente um impossível saber, real, que não deixa de não-se-inscrever na ordem simbólica, que se manifesta na medida em que os seres falantes se deparam com o fato concreto de viver juntos, portanto, a multiplicidade. Por distintas razões, ou mais precisamente por causas distintas, a política pode ser posta em xeque por qualquer das três formas do saber. Se supusermos que para o sujeito o *RSI*, ainda que sempre a ponto de desligar-se, funciona se, e somente se, aliado à função do que Milner nomeia como “necessidade borromeia” (1999, p. 13), há que ser lembrado, em qualquer circunstância, que são três formas de saber e que, quando se altera uma, todo o conjunto é afetado. Recordemos Milner: nada poderia ser

representado senão pelo imaginário, nada existiria se não fora real, nada poderia escrever-se sem uma ordem simbólica: “algo jamás cesa de existir; algo jamás cesa de escribirse –si al menos, como suponemos, eso habla-; algo, por fin, no cesa de representarse” (MILNER, 1999, p. 11-12).¹⁷⁵

Considera-se que a política é coisa de seres falantes. Fala-se para consistir, para dar um mínimo de realidade ao ser, que não é senão ser de linguagem; mas o que fala nunca pode definir-se a si mesmo com suas próprias palavras porque sempre lhe faltará uma, a última, a definitiva, e por isso “nunca chega a ser”, segundo diz Lacan (2013b) – daí o gozo.¹⁷⁶ Segue-se que a substância da política, por mais pretenciosa que pareça esta expressão, está no campo da palavra, na *lalangue*. Talvez fosse mais correto dizer a matéria da política, se consideramos, com Lacan, que a linguagem não é imaterial. Mais precisamente: “La palabra en efecto es un don de lenguaje, y el lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero es cuerpo” (LACAN, 1979e, p. 118).

Portanto, não é uma questão de sentido, tampouco de práticas, ainda que cedo ou tarde o sentido e as práticas estejam envolvidos. Por isso, também, se na política há uma verdade em jogo, e se essa verdade toca um real, apenas é reconhecível por meio da linguagem, aí em sua função simbólica (não de significados, não de sentidos). Enquanto reconhecível por meio da linguagem, essa verdade escapa ao ser falante. Trata-se, desta maneira, de uma verdade em falta, ou do saber em falta de uma verdade. Acontece na política que um Senhor venha representar a verdade, toda, completa: um sujeito representando um significante para outro sujeito, o último significante, o definitivo, o que terminaria com a falta. Talvez essa seja a aspiração de todo ser falante, e talvez por isso também não sejam poucas as ocasiões em que, entre a massa e o líder se produz a pior das convivências, aquela que supõe haver encontrado a verdade na política. O desfiladeiro da massa em direção ao

¹⁷⁵ Cada um dos elementos do conjunto *RSI* apresenta as propiedades do conjunto. “Más aún, cada redondel, R, S, I, es, en sí, real (puesto que es irreductible), simbólico (pues que es uno), imaginario (puesto que es redondel)” (MILNER, 1999, p. 13).

¹⁷⁶ Para Lacan, o gozo “es aquello que, en la estructura del sujeto, se impone debido al lenguaje y determina al ser humano para que no pueda avanzar hacia sus satisfacciones salvo sumergiéndose en el lenguaje. El humano, ese neoteno, ese ser incompleto al nacer, convierte al lenguaje *post-partum* en uno de sus principales órganos, y ese órgano goza” (LE GAUFÉY, 2007, p. 48).

abate é inevitável, porque em nome da verdade política, completa e definitiva, pode-se justificar qualquer morte. A de um, a de milhares.¹⁷⁷

Se a palavra, que nunca é mais que meio dizer, que nunca pode dizer toda a verdade senão a meias, pode comunicar algo da política, é porque inventa um semblante. Aí se reconhecerão os indivíduos, aí se encontrarão representados, aí haverá vários tipos de conviências entre semelhantes e semelhanças. Reconhece-se sua forma por excelência: o contrato social.¹⁷⁸ No entanto, por que Rousseau ainda pode representar uma novidade para a política, inclusive em nossos dias? Contudo, entre o desejo do sujeito e o que habitualmente denomina-se projeto político, não há proporção: o contrato, finalmente, ele tem algo de inacessível para os seres falantes que, com a melhor e mais profunda vontade, assinam ele.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Ainda que seja ocioso dizer, está em jogo a questão da representação. Segundo como se concebe o sujeito, enfatizar-se-á o mimético ou a política. Dito de outra maneira: a representação pode conceber-se como uma questão de imagens, quer dizer, imaginária, ou bem como uma questão propriamente política, simbólica. No primeiro caso não há como não se orientar pela demanda de sentido e render-se a ela; no segundo, impõe-se a paciência necessária para escutar um sujeito como intervalo entre um significante e outro, quer dizer, para considerar que na questão da representação está sempre-já a questão do sujeito, como aquilo que é representado por um significante para outro significante. Se a distinção não carece de relevância é porque, entre outras coisas, uma política orientada pela mimética precisa de uma identificação plena com um líder ou uma causa, de um sujeito aderido a uma causa, comprimido contra ela, precisa da massa indistinta. Abundam exemplos na história política do século XX. A respeito, cf. Le Gaufey (2007), especialmente o capítulo “Existir” (p. 123-140).

¹⁷⁸ Deixo em suspenso o problema que representa a distinção que, segundo Arendt (2009), se realizava no século XVII, distinção pela qual se reconheceria por um lado um tipo de contrato que funda uma sociedade e, por outro, um que fundaria a política. O primeiro tipo de contrato “se llevaba a cabo entre individuos y daba nacimiento a la sociedad; el otro se llevaba a cabo entre el pueblo y su gobernante y daba origen al gobierno legítimo” (ARENDDT, 2009, p. 232). Segundo Arendt, a busca de uma teoria universal do contrato social fez esquecer esta diferença. Por outro lado, recordemos que para Spinoza a questão está na reunião de indivíduos como “unión de derechos o potencias, de suerte que la *multitudo* es un fundamento más seguro que el pacto” (CHAUI, 2012, p. 248).

¹⁷⁹ Não há proporção na relação sexual, de acordo com Lacan. Homem e mulher não se relacionam senão através da função fálica. Por outro lado, a linguagem conota “la imposibilidad de simbolizar la relación sexual en los seres que lo habitan, que habitan el lenguaje, en virtud de que obtienen la palabra de ese

Na origem da política, no balbucio político, está sempre-já a massa. Política e massa, massa e política, se co-pertencem. Como o sujeito não pode ver a si mesmo, procura sua imagem no semelhante, persegue a individuação. Ao balbuciar, o ser falante, em seu gesto político primitivo, se dirige a outro, fazendo como pode, e o que pode, com o que o Outro lhe tem proporcionado. Um favor que tem seu preço: do valor de uso ao valor de troca, poderia dizer-se. Mediarão imagens, quer dizer, símbolos. Em seu balbucio, o ser falante compromete a massa, que começa aí onde há intercâmbio de reflexos, começa de dois ou, melhor dizendo, do dois ao um.¹⁸⁰ A política não é indiferente à massa, não pode sê-lo; não apenas porque ambos se co-pertencem, mas porque esta última, a massa, “conoce el alborozo y la felicidad sólo esporádicamente, el resto de su tiempo transcurre en el malestar y el fracaso, en lo que Marx, mucho antes de Freud, pudo abrochar con el nombre de síntoma social” (POMMIER, 1987, p. 24).¹⁸¹ Aí se adequa a ideia da materialidade do significante e, sobretudo, vê-se a certeza da noção de palavra como corpo sutil: enquanto ser de linguagem que procura uma imagem que lhe falta, uma imagem que lhe permita assumir a sua própria, a imagem de seu corpo, e que, por outro lado, não encontrará em nenhum lugar, o ser falante funda um laço social, um laço que falha. Isto é o sintoma: o que simbolicamente falha, tanto no corpo próprio como no que habitualmente denomina-se corpo social; este é o motor da história, diz Pommier (1987), e por isso, talvez, tudo o que é sólido desvaneça no ar.¹⁸²

mismo hábitat” (LACAN, apud LE GAUFÉY, 2007, p. 52, n. 40). Se não há proporção é, finalmente, porque a fala é incomensurável, exceto pelo semblante (MILNER, 2012). “Entre los sujetos hablantes, en tanto y en cuanto lo sexual determina su inscripción, no existe relación”, afirma Milner (2007, p. 103).

¹⁸⁰ Cf. Pommier (1987).

¹⁸¹ Aqui há que ter em conta que o público e o privado devem entender-se como formas da vida social, porque enquanto se concebem as ideias de ser falante e balbucio político, essa distinção carece de sentido, na medida em que o Outro, pela sua simples existência, rejeita a dualidade público/privado (Cf. MILNER, 2003c). Cf. também Žižek (2013b, p. 238).

¹⁸² Perceber-se-á aqui, mais claramente que em outras ocasiões, uma questão epistemológica fundamental, a que estabelece a diferença entre o materialismo da determinação econômica em última instância e a do *moterialisme*, quer dizer, a determinação do significante em última instância. Deixo aberta a possibilidade do encontro dialético entre ambas. *Moterialisme* é um neologismo inventado por Lacan (1975), que na língua francesa resulta da aglutinação da palavra *mot* (palavra) com a palavra *matérialisme* (materialismo).

6.1. VIDA E POLÍTICA

Quando as sociedades deixam de organizar-se em função da representação de um poder natural e divino para começar a objetivar-se como instituição humana, cuja máxima expressão moderna é o contrato social, a tensão entre o político e a política se aguça. O político é entendido como o conjunto de dispositivos de governo do indivíduo e da população, cuja existência depende de articular-se, teórica e praticamente, no privilégio do organismo e a primazia da economia. A política, por sua vez, é o acontecimento linguístico que se produz quando os seres falantes se deparam com o fato de viver juntos, com o fato bruto, puro e duro, de uma multiplicidade falante de corpos falantes.

Na passagem de um regime teológico a um político-jurídico, as sociedades e o homem tentam dar forma a si mesmos.¹⁸³ Dar uma forma econômica, social, cultural e política. Constituir o que Marx, em seu famoso *Prólogo da Contribuição...* chamou de formação social.¹⁸⁴ Apenas assim a educação se constitui em um fator político fundamental, apenas assim ela atravessa os séculos chegando até nossos dias empoleirada na ambivalência de sujeição e emancipação. Como diz Foucault (2005, p. 45-46),

¿Qué es, después de todo, un sistema de enseñanza, sino una ritualización del habla; sino una cualificación y una fijación de las funciones para los sujetos que hablan; sino la constitución de un grupo doctrinal cuando menos difuso; sino una distribución y una adecuación del discurso con sus poderes y saberes?

Dito de outra maneira, a forma moderna que adquire a educação é a de um dispositivo que opera no seio da governamentalidade. No entanto, por outro lado, o que é a educação senão a condição de possibilidade da política, portanto a condição de possibilidade de uma

¹⁸³ Esta passagem pode entender-se inclusive sem desconsiderar o que aqui é chamado de “hipótese Schmitt”. Cf. a seção 4.1.1 neste mesmo trabalho.

¹⁸⁴ Não me eximo dos problemas que apresenta esta expressão, assim como sua relação com outras: “formação econômico-social” ou “formação social histórica”. A respeito, cf. Balibar (2010) e Gallino (2005).

comunidade de iguais que abriga em seu seio o significante *Liberdade*? Assim, educação é, antes que uma prática ou um conjunto de práticas, um pressuposto que afirma a igualdade dos seres falantes como tais e que oferece abrigo ao sujeito de toda qualidade social e cultural. O traço utópico da educação (o que não tem lugar) não é tanto o horizonte de uma igualdade social e cultural, como seu discorrer na articulação entre o *infans* e o ser falante, quer dizer, o acontecimento do balbucio político. Em outros termos, sem oferecer concessões a uma temporalidade ordenada cronologicamente, poderia dizer-se que a educação é a condição de possibilidade da linguagem e da palavra. Aí onde apenas havia voz, entende-se que a educação é esse ato que se põe à disposição do sujeito por retomar o que Lacan (1979f) chamou o “tesouro do significante”.¹⁸⁵ Para que esta premissa seja aceitável, é necessária uma definição materialista ao mesmo tempo em que minimalista da educação, a saber: educação como ato no qual se oferece uma vida a um significante e que depende da transferência, mas não da vontade; trata-se do efeito do significante no campo do vivente, da dimensão do ato que implica o correlato do significante, a inscrição em alguma parte, como indica Lacan (1967a).¹⁸⁶

Desta maneira, a educação é substancialmente política, porque sem ela não há ser falante e, dessa maneira, tampouco há corpo. A educação é política enquanto ato de dar espaço ao *infans* no mundo dos seres falantes. Ela é, a educação, a resposta ao espanto que provoca a desaparecimento do mundo; não é outra coisa que o intento desesperado por sobreviver, sobreviver no mundo, onde há sempre-já, um significante – e a política, a arte de inventar desculpas para que siga existindo este mundo. Por isso na educação não se faz outra coisa que gozar, enquanto transmissor precário de uma herança cultural, ou enquanto ato que dá consistência ao intervalo entre dois significantes. *Falar, falar, falar*. O que o educador não sabe é que, como Édipo, pode terminar deitando com sua própria mãe.

¹⁸⁵ Sigo a clássica distinção aristotélica já citada entre voz e palavra: a voz expressa dor e prazer, enquanto que a palavra a distinção entre o bem e o mal, o justo e o injusto. A ideia de uma educação como condição de possibilidade da linguagem e da palavra pode parecer (ou ser) contraditória; contudo, não pretende contradizer outra ideia mais fundamental, a saber, que a linguagem é a condição do inconsciente.

¹⁸⁶ Sobre a relação entre ato e palavra, cf. Žižek (2013b, p. 240-244), especialmente a seção denominada “*Acto de lenguaje, acto real*”.

A existência dos grupos humanos, ainda que sempre fundada em um mal-entendido, depende da língua. Apenas porque existe a língua funciona a política, um grupo humano deve-se a um laço social, e apenas há laço por um discurso. Por isso a política não é sem o discurso que a compõe, ainda que aquela não seja a garantia da consistência deste último. Desta maneira, podemos chamar *vida* “a la conexión entre el apetito y el acto que la satisface”, “*economía* a la lógica práctica que regula esa conexión” e “*política* al lenguaje capaz de suspender o diferir esa conexión para pensarla socialmente” (NÚÑEZ, 2014b, p. 167). Enquanto a noção de vida é alheia à ordem simbólica (ŽIŽEK, 1994, p. 38), a política tem a ver, finalmente, com inventar um significante para a vida, e por isso viver, para o ser falante, é inventar um significante. Isso acontece também porque o ser falante, pelo fato de representar, ou de desejar tal coisa, é tomado na semelhança, na identidade. O balbucio político não existe sem o estádio do espelho.

Quando o que organiza a existência de um grupo humano está fundado na economia, e não me refiro à determinação da economia “em última instância”, mas a elevação dos assuntos propriamente domésticos – como os chamava Aristóteles – à categoria de parâmetro geral e privilegiado de organização do conjunto das relações sociais em qualquer de suas expressões, ou dito de outro modo, a elevação da economia à paradigma de vida, é porque há uma transferência de prioridades da língua em relação à biologia.¹⁸⁷ Mas a ausência dessa transferência não é garantia absoluta para a política. Porque a educação, que pode operar como diacrítica em uma modalidade hermenêutica, também pode fazer da língua o transmissor da economia. Quer dizer, pode fazer render seu ofício no laborioso mandato cultural de organizar subjetividades, ou, pelo contrário, pode contribuir com o aplanamento do desejo, ou seja, pode ser o escorregador pelo qual se desliza o discurso capitalista, no qual a política se ressentir porque aí nenhum laço é possível.¹⁸⁸ Tudo o que é sólido se dissolve no ar, dizia Marx. A

¹⁸⁷ Neste aspecto, oriento-me pela proposta de Boris Groys (2015).

¹⁸⁸ Com o discurso do capitalismo temos, mais que a afanise do desejo, sua suposta realização, logo, o desaparecimento do sujeito. Ou mais precisamente: a barreira do gozo é levantada, diz Bruno (2012), e dessa maneira torna-se possível que o objeto *a* sature ao sujeito, o qual se traduz em uma “falta de gozar”. Uma educação que se oriente pelo ideal da realização do desejo tampouco pode supor-se emancipadora, mas bem pelo contrário, pode resultar completamente funcional ao reinado geral da economia política. É preciso ter presente que, segundo Lacan, não é o mesmo sair do capitalismo que sair do

educação, ou está ao lado dos dispositivos da biopolítica ou está ao lado da emancipação (sempre no sentido kantiano).¹⁸⁹ Ainda quando a *Aufklärung* sempre suponha também uma sombra, apenas esta segunda posição dá lugar ao enunciado da política, e apenas nesse enunciado encontram seu lugar os seres falantes. Estar de um lado ou do outro é uma questão ética. Da posição que se tome dependerá que se estabeleça uma ruptura na dependência do indivíduo.

Em um grupo humano organizado pela primazia da economia (e insisto em que não se trata de excluir a determinação da economia em “última instância”), não é necessário algo assim como a verdade, e talvez isso sequer seja possível. Ao organizarem-se pela economia, os seres falantes se vinculam às estatísticas, às tendências, aos rendimentos. A verdade do sujeito não se deixa capturar nesse registro, não aparece aí mais que como um impostor. Para que algo da ordem da verdade do sujeito esteja comprometido politicamente, um grupo humano tem que estabelecer hierarquias: primeiro a língua, logo a economia, quando esta não é mais que o que mantém a vida

discurso capitalista. Não se sai do primeiro sem sair do segundo. Em certo sentido Baudrillard (2000) acompanha esta hipótese, ao menos implicitamente, no livro *El espejo de la producción*.

¹⁸⁹ Excede os limites de este trabalho expor a relação de Lacan com a *Aufklärung*. No entanto, como o assunto é polêmico, remeto a Žižek (2001) e sua referência ao prólogo de uma edição francesa dos *Escritos*, para afirmar que “Lacan concibe su esfuerzo teórico explícitamente como una prolongación de la antigua lucha de la Ilustración”. Por outra parte, assinala Žižek, no “raciocina quanto quer, mas obedece” kantiano (*O que é a ilustração?*) está indicada a fissura própria do projeto da Ilustração. O assunto consiste, claro, em não acordar com a “ilusão” da Ilustração, mas em assumir que não há luz que não gere sombra, e não há sombra que não seja produzida por uma luz. Sem ignorar a diferença entre a *Ilustração* e a *Aufklärung* (desenvolvidas na França e na Alemanha respectivamente) a respeito da relação entre a religião e a cultura, não é isso que estou considerando aqui, mas deverá o tema se ao menos, mencionado: para a primeira, “la cultura excluye toda referencia religiosa”, enquanto que para a segunda, “la referencia a las formas religiosas subsiste, pero con una condición: que se integren a la cultura” (MILNER, 2007, p. 50). A diferença não é menor se se considera, como temos feito com Balibar, que a modernidade é um regime de tipo jurídico-político, quer dizer, um regime que intenta substituir a religião pela cultura. Do mesmo modo, frente a esta questão, é preciso ter presente a hipótese de Carl Schmitt (2006) sobre a relação entre o teológico e o estatal.

biológica.¹⁹⁰ Mas hierarquia não quer dizer estar por cima, porque a língua não está na superestrutura, tampouco na infraestrutura; em todo caso está articulando as forças produtivas e as formas jurídicas, políticas e religiosas. A hierarquia é porque sem a língua as forças produtivas e a superestrutura seriam não-mundos, coisas sem sentido, coisas, simplesmente. Por isso, dentro de todas as reificações possíveis, a da língua é a mais radical e definitiva. Se a condição de possibilidade dos seres falantes se coisifica, e não é outra coisa que isso a língua como mercadoria, a economia política alcança seu reinado geral. Francis Fukuyama não fez mais que descrever o que encontrava ao seu redor.¹⁹¹

Ao mundo pragmático organizado nos parâmetros da economia política lhe basta com o saber-fazer, basta-lhe com o fantasma que se passa de boca em boca, mas sem que isso toque minimamente na verdade. Gozar. “Para gozar hace falta un cuerpo”, diz Lacan (2013a, p. 34).¹⁹² O político se alimenta do gozo, e nele absorve qualquer espírito possível que se articule em um corpo; o político sabe melhor que ninguém o segredo da mercadoria, sabe quando vê como ao assalariado a mercadoria que ele mesmo produz lhe escapa, escapa das mãos. Na primazia do gozo, o político é o gendarme dos organismos.¹⁹³ Proliferam os dispositivos para administrar e subsumir o desejo,

¹⁹⁰ A primazia da economia é, finalmente, a organização da vida humana em torno da vida biológica, por isso aí não há lugar para a verdade, pelo menos não para a verdade que compromete um sujeito como que ser falante, *parlêtre*. “La dimensión de la verdad no está en ningún lugar mientras solo se trata de la lucha biológica” (LACAN, 2011, p. 44).

¹⁹¹ Em 1992, é publicado o livro *The end of History and the Last Man*, de Francis Fukuyama, segundo o qual a História, em termos de luta das ideologias, acabou, sendo o estado atual da economia definitivo. Jacques Derrida (2003), em sua crítica a Fukuyama e seus seguidores, afirma que este tema pertence a uma escatologia já em voga desde a metade do século XX.

¹⁹² O gozo é sexual, mas porque provém da palavra, não porque de maneira corrente se denomina “relação sexual”. Não há relação sexual para o ser falante, disse Lacan (2013b), porque a palavra não pode dar conta dessa tal “relação sexual”, ou não pode ser mais que semblante. A sua vez, a única definição possível do gozo está na relação do ser falante com seu corpo (LACAN, 2013b, p. 70).

¹⁹³ Se coloco esta oposição deve-se a que estou supondo que o gozo e o Outro são incompatíveis. Neste sentido, Žižek propõe ler o *cogito ergo sum* como “pienso donde el goce fue evacuado” (p. 157).

Foucault fez o inventário.¹⁹⁴ O político, que aqui serve para nomear o conjunto de dispositivos destinados a administrar a relação entre uma necessidade e sua satisfação, acomoda-se no fantasma, enquanto eles dedicam-se a organizar o gozo (ŽIŽEK, 1994, p. 178). Por isso precisa dos lemas e, sobretudo, de renová-los pacientemente: futuro, progresso, bem-estar, estabilidade, segurança, tranquilidade... felicidade!

Sob as condições do capitalismo, afirma Boris Groys (2015, p. 10), “la propia lengua funciona como mercancía, es decir, es muda desde el origen”. É muda como os órgãos, como o organismo. A língua mercadoria é incapaz de falar, mergulha no silêncio. E não é um silêncio que encontra seu lugar em uma estrutura discursiva, é um silêncio absoluto, é uma língua morta, que já não fala aos vivos, nem sequer em uma espectralidade possível, como o Rei Hamlet. Quando a língua é mercadoria, o resto é silêncio.

Ainda que em contextos muito diferentes, tanto na *Paideia* como na *Aufklärung*, passando pela teologia, o saber tem sido elemento fundamental do humano. De alguma forma, o diálogo *Protágoras e os sofistas* continua expressando a antítese entre duas formas de relação ética com o conhecimento. Essa antítese, com todas as variantes e matizes que se deve ter em conta, está no seio da política moderna. Se proliferou a ideia de sistemas nacionais de educação, foi porque precisou que se organizasse o múltiplo e não tanto porque fora uma demanda de saber. Organizar o múltiplo sob o paradigma da governamentalidade foi uma forma de operar com a multidão de corpos falantes que povoam o mundo, para dizê-lo com Michel Foucault e Jean-Claude Milner ao mesmo tempo.¹⁹⁵

No capitalismo tardio, de acordo com o conceito de Frederic Jameson (1991), encontramos-nos com um refinamento da razão instrumental aplicada à vida.¹⁹⁶ Neste processo, o corpo é um elemento central, mesmo quando é tratado como organismo. O higienismo do século XIX era apenas um componente do progressismo e não serve para distinguir ideologias políticas: a preocupação pela vida entendida

¹⁹⁴ Por exemplo: *Historia da sexualidade; Vigiar e punir; Os anormais; Nascimento da biopolítica*.

¹⁹⁵ Cf. Foucault (2009) e Milner (2013).

¹⁹⁶ Trata-se de um terceiro momento do capitalismo, que Jameson (1991) denomina “multinacional” ou “de consumo”, caracterizado pela generalização da forma mercadoria, com um correlato importante na esfera da cultura. Daí seu debate em torno do conceito de pós-modernismo e a problematização da relação entre a “alta cultura” e a “cultura de massas ou comercial”.

em termos biológicos atravessou todo o espectro ideológico-político moderno. A reivindicação de um corpo (organismo) saudável atendia tanto à demanda de forças produtivas eficientes como a do direito dos trabalhadores a uma vida em condições saudáveis, tanto no tempo de trabalho como no tempo livre.¹⁹⁷ Desde que se generaliza a *economia política*, a preocupação dominante pela vida não tem transcendido esses parâmetros, especialmente em sua relação com o termo “produção”. Em sua forma contemporânea se expressa em certa correlação entre a primazia da economia e a do corpo (organismo).

Afirmaremos o seguinte: quando o organismo ocupa o lugar que poderia ocupar o corpo, a política cede espaço à gestão.¹⁹⁸ Esta afirmação depende de outra, já formulada em várias ocasiões neste trabalho, a saber: há política porque há seres falantes (MILNER, 2013). Na via de Milner, adotamos a posição minimalista que supõe um materialismo, em que “o corpo falante do ser falante” é a matéria nua da política (2013, p. 8).¹⁹⁹ A questão pode ser posta na antítese entre política dos seres falantes e gestão da vida (biológica). A primeira prestará atenção à contingência infinita dos corpos, ao desejo, à precariedade do sujeito em seu *ser vários* (o inconsciente que tacha a consciência, dirá Milner, 2013); a segunda estará centrada na necessidade, no organismo, nos dispositivos de controle, regulação e maximização da vida, ao mesmo tempo em que renderá tributo ao indivíduo que pensa a si mesmo fundado em seu próprio *cogito*.²⁰⁰⁻²⁰¹

¹⁹⁷ Uma mínima precisão a respeito: se dirá “tempo livre” para referir a um tempo complementar do trabalho dedicado ao repouso e à reconstituição fisiológica da força de trabalho. Para referir ao tempo radicalmente separado do trabalho, prefere-se usar a palavra “ócio” (Cf. MILNER, 2003). Em Adorno se encontra uma distinção bastante próxima, embora a delimitação entre tempo livre e ócio não seja idêntica a esta. Em ambos permanece uma distinção qualitativa (Cf. ADORNO, 2009). Tenho trabalhado sobre este aspecto na dissertação de Mestrado no Ensino Universitário (Rodríguez Giménez, 2012). Cf. também Kühlsen e Rodríguez Giménez (2005). Para o caso do Uruguai, cf. também Scarlato (2015).

¹⁹⁸ Trata-se de um lugar discursivo; enquanto tal, representa a realidade e as práticas que nela podem imaginar-se.

¹⁹⁹ A distinção milneriana, a sua vez, funda-se na política de Aristóteles.

²⁰⁰ Sobre a política como gestão, cf. Badiou (2007). “Maximização da vida” é uma das expressões utilizadas por Foucault (1998) para caracterizar a biopolítica na modernidade. Badiou (2010) denomina “bio-materialismo” à forma contemporânea da relação política-filosofia-vida, quer dizer, ao “materialismo da vida” (p. 113). Biopolítica se usa aqui como uma forma de

Por outro lado, com Jean-Claude Milner é possível problematizar a relação “vida e política” em outros termos que os da biopolítica, por duas vias: em primeiro lugar, quando remete ao saber (Milner, 2008), na medida em que se pode indagar na estrutura discursiva de um saber, especialmente o “saber moderno” e sua relação com a emergência da cultura e do social. Em segundo lugar, a partir da expressão “política das coisas” (Milner, 2007), que sugere uma via de pergunta na qual o corpo, tratado como o-sem-linguagem, reduzido a organismo vivo, é uma coisa e, portanto, um elemento a mais do “vasto armazém de mercadorias” (Milner, 2003, p. 48). Deste modo, o corpo entra em um regime de domesticação generalizada: se os corpos não falam, não necessitam política, e se o corpo fala, já de saída é mais de um (Milner, 2013).²⁰² Com Milner podemos dizer que a política supõe que este regime, o da domesticação generalizada, pode ser suspenso.

6.2. VIR AO MUNDO: LINGUAGEM, SABER E POLÍTICA

Se vir ao mundo é vir à linguagem, e se da forma mais genérica possível intervém aí o que podemos chamar educação, então vir ao mundo é também vir ao saber. Quando o vivo é tomado no campo do Outro, quando o significante estabelece sua função diacrítica ali onde só havia um organismo, estabelece-se a possibilidade de um sujeito. E desde então, e para sempre, o sujeito vê-se envolto nos problemas do todo. E vê-se envolto também no problema do *nãotodo*.²⁰³ O sujeito é, talvez, a resultante deste problema. A língua não inscreve ninguém em metades, por isso é a igualdade por excelência, ela simplesmente inscreve ou não inscreve no mundo. E ao funcionar como condição de possibilidade dessa inscrição, a língua empurra ao sujeito ao todo. Apenas o que tem sido chamado de castração impede o sujeito de uma

nomear a imbricação entre dois conceitos fundamentais da civilização ocidental, ao menos desde a Grécia Clássica, política e vida, imbricação que adquire matizes específicos na modernidade. A investigação atual sobre o tema biopolítica proporciona uma abundantíssima produção. A respeito, Edgardo Castro (2012) oferece uma excelente definição do problema. Cf. também Castro (2013).

²⁰¹ Sobre o sujeito, seu pensar a si mesmo e o cogito, cf. Lacan (1979f). Aqui me refiro ao indivíduo, justamente porque não se supõe um sujeito, mais precisamente, não se supõe um sujeito dividido.

²⁰² Esta expressão se entende de acordo com a suposição de que o inconsciente não “pertence” ao indivíduo.

²⁰³ A respeito, cf. Le Gaufey (2007, 2012).

relação plena com o todo. Paradoxo do vir ao mundo: vem-se ao todo, mas este todo nos é inacessível como tal. Trata-se de fragmentos, e se há estabilidade imaginária, é porque esses fragmentos reclamam unidade. Mas para que essa unidade seja possível, precisa de uma solução de continuidade, ou melhor dizendo, essa unidade imaginária, ilusão de ver o mundo como um todo, é o efeito de uma solução de continuidade que se produz ao constatar que o real é um deserto. Significante, oásis em que o humano bebe pequenos goles. O delírio espreita toda vez que a sede de sentido não encontra mais que miragens.

Primeira cena: o mundo; logo, os homens a ele alçados, diz Lacan em seu seminário sobre a angústia. Vir ao mundo implica um saber na medida em que os seres falantes são seres de linguagem, e “el lenguaje está implicado en el saber, porque no puede haber lenguaje sin saber (...)” (BEHARES, 2013, p. 247).²⁰⁴ Mas os seres falantes, finalmente, não sabem do que falam. Quando se sai da transparência do imaginário, quando se abandona a certeza da comunicação intersubjetiva, onde cada coisa tem um significado mais ou menos estável e mais ou menos transmissível (e isso acontece todo o tempo, ou está latente sempre e em qualquer parte), joga-se no terreno do equívoco, ou simplesmente do indizível. Mas o problema é que estes movimentos, este sair de um terreno e entrar em outro, não é algo que o sujeito possa decidir. Talvez seja melhor dizer, então, que não são terrenos diferentes, mas sim que o terreno do sujeito tem várias superfícies, e que se passa de uma superfície a outra como se caminhasse por uma fita de *Möbius*.

Considerada desta maneira, a relação saber, sujeito e linguagem supõe uma ética. Esta ética pode chamar-se “do impossível” (BEHARES, 2013), porque se trata do sujeito, e se o sujeito não é outra coisa que efeito de linguagem, aquela não pode remeter-se ao conjunto das representações, enquanto há um saber que está por fora delas, por fora das consistências imaginárias. Não é suficiente com a consciência ou, melhor dizendo, não é a consciência o que determina o sujeito, algo muito próximo à referência ao ser social de Marx, mas é o sujeito que determina a consciência: para que a consciência tenha lugar, é necessário um inconsciente, enquanto que quando falamos de sujeito nos referimos à impossibilidade de abolir o hiato entre sujeito do enunciado e o da enunciação, ou o que habitualmente denomina-se

²⁰⁴ Esta afirmação supõe que o saber tem origens pulsionais, e que na pulsão caracterizada por Freud já estava implícita a questão da linguagem (Cf. BEHARES, 2007, 2008).

sujeito barrado ou dividido, então não há comunicação entre o inconsciente e a consciência, não há uma interioridade a ser explorada e reconhecida pela consciência, porque a fita de *Möbius* não se deixa transitar de tal forma.²⁰⁵ Da mesma maneira, o sujeito se inscreve no conhecimento pelo saber, quer dizer, por uma falta primordial, inevitável e estruturante (BEHARES, 2013). Assim, a ética do impossível caracteriza-se por considerar um sujeito implicado na língua e no saber, e por isso mesmo, estruturado por uma falta impossível de preencher. Daí que esta ética remete, nos termos de Behares (2013a) a duas posições: de angústia e de desejo.

6.3. O CORPO EM UMA POLÍTICA MINIMALISTA

A política moderna tem tido seus momentos de megalomania, tem sido pouco modesta. No entanto, a modéstia na política não seria simplesmente deixar de pensar em projetos megalomaniacos, tampouco baixar as expectativas a respeito de um futuro mais ou menos utópico e paradisíaco, ou ainda renegar a escatologia ou o messianismo (excluindo, claro, essa forma vulgar de messianismo que aparece cada vez que uma massa se articula no desejo de um líder). A modéstia na política seria o fragmento. Porque a política, como condição dos seres falantes, sempre é do todo. Mas ao mesmo tempo, e pela mesma razão, sempre é do *nãotodo*, como se disse antes.

A política não deve reduzir-se à relação entre governantes e governados, à relação entre uma instância ativa e outra passiva.

Queda por tanto así una posibilidad para el que no decide y comprende que le hace falta hacerse entender en cuando no decide: fragmentar. Inundar la política con el elemento del fragmento. Fragmento a fragmento y sin mimética, el que no decide puede eventualmente imponer su fuerza al que decide. Habrá impuesto su fuerza en un punto dado, sin por eso imaginarse que decide (MILNER, 2013, p. 37).

²⁰⁵ Assim como não é a consciência o que determina o ser social, não é o sujeito o que determina a série de significantes, senão o contrário, na medida em que o sujeito é representado por um significante para outro significante (cf. LE GAUFEY, 2010).

Um lema do tipo “sejamos realistas, peçamos o impossível” tem sentido para o sujeito. Porque a que outra coisa pode aspirar um sujeito senão ao real? E esse real, claro, é impossível. A política, do todo e do *nãotodo* ao mesmo tempo é sempre e de alguma forma uma política do real. E enquanto é uma política do real, é uma política do *hic et nunc*.²⁰⁶ É no presente que os seres falantes se deparam com o real, por isso a política é balbucio, é derivada de *lalangue*, é a forma em que, ante a imanência da massa, se manifesta a contingência infinita dos corpos. Por isso, em contrapartida, o real da política está no cuidado da sobrevivência dos corpos falantes, diz Milner (2013). “El criterio de lo insoportable en política se busca del lado del cuerpo” (MILNER, 2013, p. 76); neste critério se apoia a política minimalista: “parte de los cuerpos hablantes y a ellos vuelve” (p. 77).

A política não é para fazer laço, mas o que supõe um laço. Por isso a representação é importante, em suas diversas variantes, pelo menos as seguintes: representar um laço, ser representado em um laço, encontrar lugar em uma representação. Os seres falantes estão tomados na semelhança, mas não se reduzem a ela. Uma política baseada na semelhança é, finalmente, fascista. Tal política teme o real, o dispersante que todo laço enfrenta; ela funciona como gendarme do fantasma, ao mesmo tempo em que este é sua garantia. Para dizer de um modo muito simples, talvez brutal: o problema manifesta-se quando quem representa acredita que *realmente* representa; tocou-se fundo, então, um sujeito representa um significante para outro significante. Logo, não há política para além dos agrupamentos, inclusive não há qualquer coisa para além deles. Quando isso acontece, a pergunta última, ou talvez primeira, sempre é: de que lado você está? Esta pergunta é possível porque, como diz Lacan (1979g, p. 162), “não se pode servir a dois amos”. Ao representado se exigirá pureza, a mesma que oferece o representante; esta começa pelas ideias, acaba pelos corpos. Os que não são iguais merecem morrer e junto com eles, a

²⁰⁶ Não ignoro o paradoxo que possa comportar a expressão “política do real”. Por exemplo: acreditar em uma política do Real, disse Milner (1999, p. 97), “es lo mismo que creer en un discurso que no sea del semblante (...)”. Contudo, prefiro submeter a ideia à contradição, levá-la a seu limite, quer dizer, verificá-la aí onde pelo menos para um caso, não se cumpra. A política do real é puro acontecimento; não é nem pode ser ideologia, e muito menos pode ter a ver com o mundo pragmático. Por isso Milner (2013, p. 29) se pergunta: “¿es posible una política de los seres hablantes cuando se sabe que en su fundamento está la más profunda de las heridas que pueda sufrir un ser hablante?”.

política. Em suma, quando digo fascismo, suponho a seguinte sequência: apenas há política dos agrupamentos, há apenas um agrupamento possível, esses agrupamentos somos nós. Uma palavra-Senhor organizará estruturalmente esse discurso, chame-se essência, raça, liberdades, mártir, história etc. e servirá para recrutar legião.²⁰⁷

A posição multiculturalista não resolve o problema, a integração das minorias no discurso político tampouco. São variantes da política da semelhança, e respondem mais a uma demanda que ao desejo, quer dizer, mais ao social que ao sujeito. Uma política do real é indiferente à semelhança, por mais que os seres falantes estejam tomados por ela. A política é outro nome da deriva em que um significante representa um sujeito para outro significante. Por isso, a única posição ética à altura do sujeito, na medida em que o que rege essa deriva pode chamar-se *nãotodo*, é uma ética do impossível, uma ética que não teme o real. Esta ética, não pode ser outra que aquela cuja raiz ou princípio está no desejo, não na pura obrigação. Ela não propõe um modo de vida, um ideal, mas uma liberdade que estaria no encontro do sujeito com sua verdade, quer dizer, com a verdade de seu desejo, com um saber que não se sabe que se sabe e cujo nome é “inconsciente”. Desta maneira, há que indagar no “ser social” de Marx, justamente porque não é a consciência o que o determina, assim como tampouco determina o desejo. A consciência, mais que reprimir um desejo, é a consequência de uma repressão fundamental que compõe a estrutura do sujeito. Nesse “ser social” que determina a consciência está a chave da ética, mas não ao tomar-se consciência disso, porque a questão fundamental não é a “tomada de consciência”, mas a de deparar-se com um saber não sabido, um saber que está estruturado como uma linguagem. Em todo caso, a consciência goza dessa falta de saber. A única ética possível é uma “ética do real”, “do impossível”, uma ética para além das idealizações.²⁰⁸

Pode-se chamar realista esta política, apesar de que o lugar por excelência da política seja a instância chamada simbólico. Será realista na medida em que atenda as determinações reais da vida de cada um no

²⁰⁷ Cabe recordar aqui a relação entre fascismo e foices: esses últimos referem a um feixe de gravetos que segura um machado, representando a ideia que afirma “a união faz a força”. Na antiga Roma eram transportados em procissão, carregados ao ombro por *lictors*, para simbolizar o poder, sobretudo para recordar o fundamento militar de todo poder social.

²⁰⁸ Para esta forma de conceitualizar a questão ética, valho-me de Rajchman (2001).

encontro com outros, na medida em que possa conservar uma ideia de *Liberdade* como dispersante de todo laço e não se deixe esterilizar pela cultura burguesa e ainda pelo neoliberalismo. Será política na medida em que as instituições não sejam a “meta da pulsão”, na medida em que não se interponha algo assim como um intento de estatização da *lalangue*.

Para uma política à altura do sujeito as liberdades formais que tratam do empírico são importantes, sem dúvida, ainda que não se reduza a elas. Ao deparar-se com a multiplicidade real dos corpos contados um por um, o sujeito se espanta, ainda que certa prudência, quando não hipocrisia, faz que o olhar seja de soslaio, por medo de ficar petrificados, como se tratasse de Medusa. O sensível reivindica um lugar no mundo, e sem política não tardaria muito tempo em proliferar o sentimento de incompatibilidade entre os seres falantes. A política é realista se não renega o desejo do sujeito, mas é política a condição de sua articulação em uma cadeia de significantes. Enquanto tal, pode-se confiar cautelosamente no laço, para que a realidade seja habitável, para que ofereça um lugar para os corpos contados um por um, um lugar para os corpos falantes dos seres falantes. É esta a única razão pela qual à política pode interessar a técnica, sempre que esta sirva para organizar o mundo.

6.4. A POLÍTICA, OS PARADOXOS

Haveria alguns paradoxos produzidos pela entrada do corpo no mundo como um todo, no sentido em que uma vez tomado no campo do Outro, “o vivo” entra por completo no mundo, com o qual não quer dizer que se estabelece uma relação plena (trata-se sempre do sujeito dividido, portanto não há relação plena possível). Um desses paradoxos é o seguinte: enquanto o político pretende operar com um indivíduo – quer dizer, “o sem divisão” –, não pode prescindir da divisão, portanto, não pode prescindir do inconsciente. Em que momento? No momento em que, apoiando-se na dimensão imaginária de um corpo e suas funções, não pode não se articular nessa instância inconsciente que estabelece um acesso direto à totalidade. Os limites que se podem estabelecer dentro do que habitualmente se chama realidade são imaginários, são necessários significados e sentidos para estabelecê-los, mas, em troca, o inconsciente é ilimitado: “lo hablante, por sí mismo y por fuera de sí, se abre a un ‘eso habla’, y nada le hace excepción” (MILNER, 2013, p. 31). Se não pode haver uma história do inconsciente

propriamente como tal, sim, pode haver uma história da política, na medida em que os seres falantes “usam” as demarcações discursivas em sua relação interna com o imaginário para entrar no campo das semelhanças e diferenças, quer dizer, para entrar no campo da identidade.²⁰⁹ Mas quando um ser falante supõe que a política se resolve na identidade, sobretudo se apela a uma essência dela, está colocando fim à política e corre o risco, por outra parte, de entrar no discurso fascista, como já foi dito. Neste aspecto é esclarecedora a noção de “nome político” de Jean-Claude Milner: um nome é político na medida em que se divide, é tanto mais político quanto mais se divide. Quando se quer por fim as divisões, abandona-se a política; os consensos políticos não são o resultado da política, mas o ponto de sua suspensão. No entanto, contrariamente ao que poderia supor, “Un nombre es político no porque uno muera por su causa (o por él o contra él, etc.), sino porque, si no existiera la política, ese nombre es tal que uno podría morir a causa de él” (MILNER, apud BADIOU; MILNER, 2014, p. 264). É assim que o apego inexorável a um nome, ainda que se suponha que se trate de um nome político, não é senão o estranhamento do político, não é senão a interdição à política, uma forma de ceder à fantasia, de supô-la real, ainda que ela tenha, claro, seu momento de verdade. Por isso é importante a distinção entre *Liberdade* e liberdades empíricas, e é importante que a homonímia não se confunda com a sinonímia. O político contemporâneo é a anulação dessa distinção, e ainda que a sensibilidade pequeno burguesa contribua bastante à indistinção, é o neoliberalismo o que dá o golpe final: a liberdade, se dirá, é uma questão de méritos e merecimentos. Por isso a figura por excelência do gozo neoliberal é a do “empresário de si”, como a descreveu Michel Foucault em *Nascimento da biopolítica*. Aniquilação da política, mas não apenas porque a escala é a economia, mas porque nada parece gerar mais consenso que este efeito tardio do discurso da burguesia: aquele que se esforça, chega. Não é livre quem não quer. Logo, as liberdades empíricas, que hoje fazem par com a liberdade de consumo, são ilimitadas.

Outro paradoxo: quando os seres falantes se agrupam segundo o que a primazia da economia impõe, estão cedendo em abolir a língua.

²⁰⁹ Se não é possível uma História (*Historie*) do real, no entanto podem-se rastrear os momentos em que um real entra na história, os acontecimentos, ou o singular que se configura aí de onde que irrompe não está dirigido a fundar nenhuma semelhança. É certo que, ante tamanho desafio e os excessos do positivismo, alguns historiadores preferem fazer literatura.

No regime generalizado da economia política o governo não é dos seres falantes, mas das coisas. Política das coisas, dirá Jean-Claude Milner, se o poder é transferido da língua à economia, ou mais diretamente às mercadorias, em última instância ao dinheiro, à forma mercadoria por excelência como disse Marx. Nessa transferência, os seres falantes se enfrentam no paradoxo de serem corpos falantes, mas tratados como organismos, quer dizer, como coisas. Um organismo é um corpo que não fala. Por isso, no regime da vida, no regime biopolítico, é saudável que ao corpo se chame organismo, quer dizer, se lhe trate como coisa. Porque as coisas não falam, assim como tampouco os organismos e as mercadorias. Quando o mundo é um vasto armazém de mercadorias, as palavras sobram, é suficiente a estatística, é suficiente uma mão invisível. Se os seres falantes que povoam o mundo não cedem à demanda capitalista, então falam. E ao falarem descobrem que estão daqui para lá, em meio ao murmúrio da multiplicidade falante de corpos falantes. Em lugar de *Liberdade ou Morte*, talvez tenha que se dizer desejo ou demanda. Porque as liberdades formais acomodam-se facilmente à demanda, ao regime da economia política. Que a nenhum indivíduo falte nada, que estejam garantidos todos seus direitos individuais, os reconhecidos e os por reconhecer, que não haja limite. A economia política funda uma sociedade do ilimitado. A anatomia, é o destino.

Para o indivíduo, a política é imaginária, os paradoxos podem se reduzir segundo o princípio de coerência interna. Para o sujeito, a política é intrinsecamente paradoxal, tem que nela necessariamente funcionar porque o paradoxo é irredutível: o sujeito sabe e não sabe; o sujeito, ao ser dividido, tachado, carrega com a pesada barra do sentido, ao mesmo tempo em que lhe é inacessível um saber que o constitui em seu próprio ser sujeito, quer dizer, enquanto ser falante. Ao político é consubstancial uma só forma de verdade, aquela que se enuncia nas consistências imaginárias e resiste às provas do empírico. Em contrapartida, à política, apesar do que se conhece como verdadeiro, é essencial uma verdade que apenas se expresse no singular de um desejo, ainda que por singular que seja, nunca deixe de ser desejo do Outro.

6.5. O CORPO E A LÍNGUA NA ECONOMIA POLÍTICA

Uma política que transfira o poder da economia à língua é uma política materialista. Não apenas porque passe pelo significativo, e então por ele se fala de *materalisme*, como faz Lacan, mas porque uma ideia

ganha força material quando ela se apodera da multidão falante de seres falantes.²¹⁰ É o ser social que determina a consciência, e não há nada que no mundo humano se possa chamar ser social (tampouco *ser*, finalmente) por fora da língua.

De todas as reificações, a última e definitiva é a da língua. De todas as mercantilizações, a determinante é a da língua. De uma língua coisificada não se pode produzir um saber do corpo que não seja “sempre-já” uma reificação. Uma língua transformada em coisa, tratada como coisa, proferida por seres falantes reificados, por corpos tratados como coisas. Essa talvez seja parte de uma história mais ou menos recente, ou pelo menos claramente visível quando se trata da modernidade positivista. A língua como mercadoria se faz claramente visível dentro da formação social capitalista, mas encontra referências na Grécia Clássica, mais precisamente com os sofistas, entre os quais se pode localizar um antecedente da venda de um discurso, para o qual o discurso tem que ser transformado em mercadoria. A partir de então, pode-se pagar por uma verdade, ainda que se trate de *doxa*. Também a partir de então caberia esperar a existência de algo que se chama imaginário para que fosse possível que a *doxa* participasse do comércio do conhecimento. Quando o que em *última instância* regula a intersubjetividade é a economia, é irrelevante a distinção entre *doxa* e *episteme*, o que importa é o valor de troca e a mais-valia do que é capaz um discurso. Como o sujeito é tomado pela língua como um todo, como não pode ser tomado a meias, então é tomado no discurso da mercadoria. Tudo isso sob a aparência da objetividade.

O corpo sempre é um mistério, de alguma maneira. É para as práticas *new age*, mas também para a tradição teológica, sobretudo se se trata do “judeu-cristão”. É um mistério quando entra na dinâmica da formação social capitalista. Se o corpo é uma coisa, pode ser produzido como tal, objetivamente. Quer dizer, há um trabalho sobre o corpo que se inicia na própria língua, no ser da linguagem enquanto articulado no discurso capitalista; logo, há um trabalho social sobre o corpo, um trabalho que agrega qualidades, de onde se tem que essas qualidades se percebam como inerentes ao próprio corpo, como naturais do corpo, natureza corporal. Devemos dizer aqui organismo para que seja ressaltado o caráter de coisa. Segue que, tratando-se do discurso capitalista, os seres falantes se relacionam entre si como coisas. É na

²¹⁰ Valho-me de Marx: “...también la teoría llega a ser fuerza material apenas se enseorea de las masas” (2009, p.16). Sobre a ideia de *materalisme*, cf. nota 182 deste trabalho.

interação, na intersubjetividade, que se faz efetiva a coisificação do corpo. É desde o princípio, desde que “o vivo” é tomado no campo do Outro; logo é reafirmado no que habitualmente denominam-se práticas sociais, ou práticas, simplesmente. É nas práticas sociais que se realiza a coisificação do corpo, quer dizer, a realização de um dualismo composto por um *eu* que diz ser dono de um organismo. Quanto mais fala, mais se reifica; quanto mais se socializa, mais se mercantiliza. Os seres falantes se relacionam entre si ao modo das mercadorias: “*relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas*” (MARX, 2006, p. 89). *Não sabem, mas fazem*. Uma formação social capitalista implica em uma sociedade de produtores de mercadorias; em uma sociedade tal os seres falantes consideram mercadorias ou valores aos produtos. No regime generalizado da economia política, em que a língua é coisificada e o corpo elevado à categoria de mercadoria, não pode não haver uma política das coisas. As coisas não falam, no entanto governam. Se lhes pede que falem.

Em uma sociedade determinada em última instância pela economia política, é razoável que encontrem lugar alguns discursos mais ou menos místicos, pseudo-religiosos. Tal é o caso do discurso *new age*, que procura a essência do corpo em uma natureza intocada, perdida, em algum objeto ancestral esquecido e coberto pelas várias capas de civilização ocidental judaico-cristã. Diz Marx que as “neblinosas comarcas del mundo religioso” (2006, p. 89) são propícias para entender por que a forma mercadoria adota uma forma fantasmagórica. A cultura contemporânea lhe atribui essas essências pseudo-religiosas, a essa espécie de corpo místico pós-moderno desvinculado de toda teologia, uma existência autônoma. Fetiche do corpo, sintoma do mal-estar ante o corpo tratado como coisa; os seres falantes, contudo, estão descontentes com essa realidade.

Essa mesma realidade é a que permite supor o corpo como algo a construir. O êxito de certos traços da cultura contemporânea que fazem do corpo um objeto a construir, um objeto totalmente passível de performatividade, depende de dois elementos antes mencionados: reificação e mercantilização da língua: um corpo *à la carte*. Marx e Engels escreveram que “um fantasma ronda a Europa, o fantasma do comunismo” (*Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus*). Na conhecida sentença, talvez haja que se acentuar “fantasma” e nem tanto “comunismo”.

6.6. FALAR, QUER DIZER, QUANDO FALHA UM SABER

Entrar na questão da verdade é, como quase sempre acontece, entrar no terreno do equívoco, é deixar-se afetar por ele. É pela mesma matéria pela qual é possível uma verdade: pela língua. O certo é que se trata de uma questão que inquieta, e talvez pela mesma razão que inquieta o existir como corpo, como diz Lacan.

Nas palavras de Balibar (1995, p. 44):

Si existe la verdad en y por el lenguaje, es porque hay equivocidad del ser respecto del lenguaje: es porque el ser del lenguaje es *no ser, flatus vocis*, enfrentado a los objetos de los que habla o a los sujetos que lo hablan.

Quando o sujeito fala para dizer a verdade, se o que quer é referir-se a um objeto, não pode prescindir do discurso, portanto, não pode prescindir da linguagem. No ponto em que parece sair de si mesmo para nomear o real de um objeto, volta sobre si mesmo, como ser falante. Poder-se-ia aplicar aqui a seguinte fórmula: a verdade se autoriza por si mesma.²¹¹ Quer dizer, não há metalinguagem capaz de explicá-la, fundamentá-la, descobri-la. Ela fala, *isso* fala, e assim é que o sujeito sempre está comprometido na verdade. Disso é o que pretende prescindir uma ciência sem sujeito.

De maneira que, tratando-se de seres falantes, a verdade é algo que, ao pronunciá-la, se desvanece, envolve todo ao mesmo tempo em que prescinde de todo e qualquer sentido; ao pronunciá-la coloca-se em evidência seu carácter dividido, de um lado o sujeito da enunciação, do outro o do enunciado; de um lado o real e o que essa verdade supõe remeter, do outro a estabilidade imaginária, o funcionamento

²¹¹ Poderá se perceber aqui uma fórmula parecida a “Eu sou o que sou” (*Êx.* 3:14). Dentro das possíveis interpretações do enunciado, destaco duas: “Eu sou o que sou” afirma uma verdade em oposição ao falso, o real frente ao imaginário, neste caso, trata-se do verdadeiro Deus afirmando-se em contra dos ídolos. Por outro lado, pode-se interpretar como uma forma de evadir o nome, de onde se pode deduzir que uma verdade não se pode nomear, porque nenhuma palavra poderia representá-la. Este é um claro exemplo de como são intrincadas as relações entre teologia e filosofia. Se considerarmos a hipótese de Kojève (19--), para quem a ciência moderna se origina no cristianismo, estas interpretações não carecem de relevância.

fantasmático da verdade, seu caráter de ficção; no meio, a cadeia significante, lugar onde se instaura uma verdade. O sujeito deseja uma verdade, mas nunca pode senão dizê-la a meias, e quem diz a verdade, se engana. Segundo Balibar (1995, 52), “la unidad de la verdad como nombre está inmediatamente comprometida en un proceso de división en dos y más, o de metaforización infinita”. A verdade é *não-toda*, e, portanto, submetida à contradição: é *A*, mas também *não-A*; não se trata de relativismo nem de representações, mas da impossibilidade de *forclusão* de uma verdade. Por outra parte, de acordo com Lacan (2013b, p. 60),

una verdad no tiene contenido. Una verdad que se dice tal es verdad o bien es semblante, diferenciación que no tiene nada que ver con la oposición de lo verdadero y lo falso, puesto que si es semblante, es precisamente semblante de verdad.

Trata-se de uma verdade que toca um real, e o faz por meio da palavra. É neste momento que entra em jogo a noção de sintoma, cujo descobrimento Lacan atribui a Marx. O sintoma é valor de verdade, ainda que a verdade não seja um sintoma. O que a verdade põe em jogo é o ser, ser que, em termos lacanianos, não é outra coisa que ser falante, porque apenas chega a *ser* enquanto falante. Mas, o ponto é que não chega a ser, falha (LACAN, 2013b).²¹² Se tal falha não existisse, estaríamos frente a um indivíduo, ao que pudesse completar-se sem fissuras, a plenitude do sentido e nada mais. Desta maneira, o sintoma “representa el retorno de la verdad como tal en la falla de un saber” (LACAN, 1979d, p. 56). Nos termos de Pierre Bruno (2012): o que designa o sintoma é um tipo de interdição, trata-se da verdade como o que faz objeção ao todo-saber. Assim, o sujeito está dividido entre saber e verdade, porque não há saber que possa recobrir uma verdade, divisão que retorna como sintoma.

Portanto, a relação entre saber e verdade falha, ou está marcada por um desencontro. Trata-se da existência de uma “não-relação”? O certo é que, como quer que se a defina, a divisão entre saber e verdade caracteriza a política. O projeto político, o projeto de um coletivo, de uma associação, de uma comunidade, de um partido, enfim, supõe um saber. Mas, cedo ou tarde enfrenta-se a uma verdade. Se o político é o

²¹² “Allí donde está el ser, es exigencia de infinitud”, disse Lacan (2011c, p. 18).

nome por excelência do dispositivo de sexualidade, nos termos em que mostra Michel Foucault desde o primeiro volume de sua *História da Sexualidade*, é porque no coração do projeto moderno está o descobrimento da contingência infinita dos corpos. O político é o sintoma deste descobrimento, é a resposta técnica à incomensurabilidade.²¹³

Quer dizer, a política, cuja existência não é outra coisa que o fato bruto dos seres falantes se depararem com a multiplicidade, é o correlato da divisão do sujeito, da divisão entre saber e verdade. Ao ser tomado na linguagem, o sujeito está no campo do saber, um saber que é do Outro. Aí “nasce” a política, portanto, sua condição de possibilidade está na divisão do sujeito, aí se articula sua verdade, um saber alienado no campo do Outro. O inconsciente é a política, diz Lacan!²¹⁴

Seguimos neste ponto a Alain Badiou (2007, p. 15):

Por haber caracterizado la política como irrepresentable, porque ella hace sujeto en el orden perceptible del síntoma, Marx es un pensador de la política desprendido de lo político, en lo cual fija la ficción. No se cerciora de la existencia de una norma, sino de un “hay” acontecimiento, donde cruza un real, en el atolladero de todo orden concebible y representado. La verdad de la política está en el punto de ese “hay”, y no en su lazo.

Vale aqui uma referência ao discurso capitalista, enquanto “designa el lazo social tal como se desprende del dominio del modo de producción capitalista” (BRUNO, 2012, p. 288). Como conceito, não deixa de resultar um tanto paradoxal, porque ao mesmo tempo em que parece nomear um discurso que não faz laço, não pode deixar de fazê-lo pelo semblante. Este discurso apresenta-se como sem perda; como propõe Lacan (2013c), o que distingue o discurso do capitalismo é a

²¹³ Isso estabelece todo um problema entre ciência e técnica, que não abordo nesta investigação. Direi somente que o problema não é que uma resposta técnica tem sido dada, mas as derivações da relação ciência e técnica na modernidade ou, para arriscar um pouco mais, da onipotência da técnica.

²¹⁴ Lacan (1967b) faz esta afirmação, recordando outra de Freud, não menos importante: a anatomia é o destino. Cf. também Laurent (2015). Sobre a tal frase de Freud, cf. a problematização que realiza Jean-Claude Milner (2012, p. 110-111 e 168-169) e (2013, p. 85-86).

rejeição da castração. Desta maneira, poderíamos propor que a política contemporânea é a ausência do nome político enquanto nome divisor: os seres falantes, empiricamente falando, já não se agrupam em um partido ou movimento de massas, os seres falantes do capitalismo tardio são o epígono de um sintoma. Se há o que se pode chamar de divisão subjetiva articulada em uma Ideia, essa divisão parece cada vez mais estranha ao contemporâneo.

Por certo, falar da verdade nesses termos significa situar a questão ao lado da ética e não da epistemologia, ainda que cedo ou tarde também chegue a ela. Tampouco se trata de representações, inclusive quando elas estão implicadas. Tratando-se da política como algo próprio dos seres falantes, algo próprio da inscrição do vivo no campo da linguagem, chegamos à via que nos conduz ao sujeito dividido. No meio-dizer do *parlêtre* se atualiza uma verdade disjunta do saber, e que remete sempre a essa divisão fundamental. Por isso, ainda que a política não possa prescindir da representação e das representações, porque tudo o que demanda um sujeito é que uma representação seja possível, como afirma Milner (2012), não deve a elas sua existência. Enfim, a política não tem sentido, é a fratura do sentido porque ela não expressa senão o hiato entre o organismo e o corpo, a articulação a modo de “não-relação” entre o vivo e o significante. E aí há um saber, próprio da singularidade, um saber que não se sabe, um saber inconsciente; sendo tal, não se pode representar. De todo modo, e justamente por resultar nesse hiato, a política não pode prescindir do simbólico. Mas se o simbólico se caracteriza pela deriva do significante, por nunca encontrar sentido (ainda que se dirija a ele), de todas as maneiras é a garantia de um possível pensamento e interpretação, na medida em que se produz em um corte, e não em uma continuidade, tampouco na tomada de um poder: “en ello la política da muestra del efecto de sujeto, unido a lo real como obstáculo, y escindido de la ficción del sentido” (BADIOU, 2007, p. 13).

No entanto, haveria que distinguir entre os efeitos de verdade da ciência e os da política, inclusive para dar ar à potência do encontro entre ambos, especialmente se se tem em conta a diferença entre a verdade e a cifra, a disjunção entre verdade e saber.

O político, como conjunto de técnicas e dispositivos que se ocupam da conexão entre uma necessidade e sua satisfação, põe a circular os indivíduos em um mundo biológico, no mundo da pura vida; em troca, a política supõe um mundo simbólico, vale-se dele. Para não enfrentar a verdade do organismo, de uma raça, de uma essência, para

não enfrentar a verdade biológica do mundo, quer dizer, para não organizar a vida, especialmente a vida pública, em função de uma economia e construir a partir daí a figura do político, o sujeito tem que enfrentar a verdade que o interpela enquanto falante, enquanto *parlêtre*. Efeito do significante, o sujeito não responde a um instinto, mas a uma pulsão. Aí se coloca em jogo a política, nisso que pode chamar-se contingência infinita dos corpos, sim, e apenas sim, um significante estabelece uma solução de continuidade no real de um organismo.

Recuperar o corpo politicamente quer dizer tirá-lo do atlas da anatomia, do silêncio do órgão, e colocá-lo a funcionar na linguagem. Significa admitir que tudo o que deseja um corpo falante é que haja sentido, e haverá aí um saber-fazer, mas admitir também que há um saber em falta, nicho da política por excelência, e que há um impossível saber, ao que podemos chamar real, que para a vida com outros não é senão o fato imponderável e cru da multiplicidade falante de corpos falantes que povoam o mundo.

6.7. FALAR DE POLÍTICA, O QUE NÃO TEM SENTIDO

O fantasma político tem seu êxito porque o sujeito supõe que o saber se inscreve no verdadeiro, que o que reconhece como saber pode ser posto, sem mais, nesse campo. Logo, a ficção que os dispositivos culturais ajudam a sustentar, faz o seu. A desabilitação do conceito de ideologia, inclusive sua queda em desgraça, faz diluir a crítica a ficção que estabelece o político. Aí somam-se, sem que seja anunciado claramente, epistemologia e política, é onde o sujeito cede ao desejo de sentido. Se há um dispositivo cultural fundamental para o moderno, esse dispositivo é o sistema educativo nacional. Neste ponto, é Hobbes quem situa claramente as coisas, ao falar de duas instituições da verdade: uma tem a ver com a “atualidade” de uma verdade, com sua divulgação e manutenção discursiva, outra que se pode chamar “regulação semântica” (BALIBAR, 1995, p. 24). Uma vez mais se coloca de maneira marcante a questão da linguagem: a solidariedade entre o político e um sistema nacional de educação está na estabilidade do sentido atribuído a uma verdade.²¹⁵ Função epistemológica da política, função política da epistemologia. Funções ligadas à linguagem, ante a qual não se pode prescindir nem da vigilância teórica, nem da crítica ideológica. Conviver no espaço da política, o espaço por excelência dos seres falantes, supõe

²¹⁵ Sobre a relação entre o falar e o ensinar na tradição agostinha, cf. Behares (2008).

ao menos duas coisas: por um lado, demanda certa univocidade e estabilidade do sentido, o que torna possível a comunicação, por outro, a possibilidade sempre ameaçadora do equívoco, que diminui tal univocidade e estabilidade, quer dizer, a impossibilidade da comunicação.²¹⁶ Este é um dos paradoxos da política, quicá o mais importante, ao menos o que mais bem a caracteriza e a distingue.

Pode haver o que se chama Palavra-Senhor.²¹⁷ Pode haver inclusive projetos políticos articulados em uma Palavra-Senhor: revoluções, projetos totalitários, diversas variantes do que se chama democracia etc., mas nenhuma Palavra-Senhor pode, finalmente, pôr fim à história. A consistência de uma cultura procede, em parte, de que os sujeitos se suportem agrupados, quer dizer, que se deixam afetar por um laço. Mas não há conhecimento de agrupamento humano em que os sujeitos cedam seu desejo, quer dizer, não se tem conhecimento de agrupamento em que se tenha podido prescindir de um real. A língua não está na infraestrutura, tampouco na superestrutura, diz-se, e ainda se poderia dizer: o único real é a língua. Mas se nesse real entra algo que pode se chamar *Liberdade*, os sujeitos agrupados por um pedaço de língua não podem mais que imaginar, e apenas isso. Consentirão, se tiverem paciência, em que finalmente a *Liberdade* não pode escrever-se, não pode dizer-se, porque ela é justamente o nome que indica que não há todo, que não há relações, semelhantes, identidades, propriedades, classes. Uma vez mais: todo o sólido se desvanece no ar. Logo, os seres falantes não têm outro destino que falar. Falar, falar, falar. *Words, words, words*, disse Hamlet... A política, é o destino.

Que estranhos prisioneiros, e, no entanto, que parecidos conosco. Em ocasiões, a aceitação de uma Palavra-Senhor procede de alguma promessa redentora. Por isso não falta o sujeito que, como

²¹⁶ A famosa elocução “*On a gagne*” (Ganhamos), realizada por François Mitterrand em 10 maio de 1981 em ocasião de alcançar a presidência da França, é um bom exemplo deste paradoxo da comunicação. Cf. Pêcheux (2006).

²¹⁷ Uma “Palabra-Amo funda, sea cual fuere su particularidad, la subsistencia y representación de todo lo que subsiste y se representa. A partir de ella, pues, todo se ordena, pero lo cierto es también que sólo ella permite plantear los todos” (MILNER, 1999, p. 70). A Palavra-Senhor é a primeira e a última palavra, ela origina a cadeia de enunciados e estabelece seu privilégio: nada distinto ao que ela funda pode-se proferir. Contudo, também há que dizer que “Todo enunciado que se profiere se autoriza en una Palabra-Amo, y si toda Palabra-Amo es devaluada, ningún enunciado será válido” (MILNER, 1999, p. 76).

Fausto, vende sua alma ao diabo. Vender a alma ao diabo não é outra coisa que ceder à homonímia, e traduzi-la por sinonímia. Por exemplo: supor que *Liberdade* seja igual à liberdade. Supor que o significante que dispersa todo laço seja igual à somatória indefinida e indefinível de liberdades empíricas; é, finalmente, ceder à multiplicidade falante dos seres falantes e sua demanda. Seja como for, não sabemos qual é o meio justo, e se existe tal coisa, entre o matar em nome de um significante-amo e o matar em nome das liberdades formais, em nome das liberdades da multiplicidade de corpos falantes. O que sabemos é que, em qualquer caso, se está fora da política. Os nomes têm efeito de verdade, mas não são a verdade, porque não servem para eliminar o hiato entre uma coisa e uma palavra, entre um objeto e o conhecimento deste objeto. E se não servem para isso, é porque estão atados ao imaginário, mas também ao simbólico e ao real. Nomeiam, têm efeito de verdade, mas enquanto nomeiam, submetem-se ao equívoco e ao declínio. No entanto, isso não leva a política à indiferença, justamente porque nessa junção está a condição de possibilidade de que tal registro tem lugar. O que se conhece como slogan político é necessário, inclusive imprescindível, mas tão imprescindível como reconhecer que nenhuma disposição imaginária pode dar molde definitivo à contingência infinita dos corpos, nenhum discurso pode prescindir do encontro com a verdade como testemunha do “instante de um efeito” (MILNER, 1999, p. 54).

Se os seres falantes se agrupam por um pedaço de língua, se um sujeito se agrupa onde há a língua, entrarão eles na dinâmica da representação. Uma vez nesse campo, os sujeitos se agruparão, querendo ou não, em classes representativas, nelas inscrever-se-ão, e essa inscrição é efeito da qualidade política dos seres falantes. Mas essas classes que fazem conjunto de unidades representáveis não são senão semblante, uma forma de nomear o real, sem que possam nomeá-lo completamente, trata-se de uma espécie de meio-nomear, porque, finalmente, pertencer a uma classe representável não é mais que uma qualidade sociologicamente detectável e nenhuma outra coisa. Como se trata de semblante, pode ser que o sujeito se inscreva nas “classes paradoxos” (MILNER, 1999, p. 112 e sig.). Ao ser falante pede-se coerência, é uma das demandas do laço político, moeda corrente na economia do laço. O ser falante, se cede à demanda, tenta ser coerente. Em sua coerência, elide o paradoxo de pertencer a várias classes ou, *stricto sensu*, de não pertencer a nenhuma. Mas isso não pode durar muito tempo, ou não pode ser sem consequências, porque a barra do sentido pesa demasiadamente para que um sujeito a suporte sem mais, por tempo indeterminado.

A democracia, finalmente, não é o regime que contempla as opiniões de todos, a *doxa* do povo. A democracia é o regime que dá abrigo a uma verdade, à verdade do sujeito, e, portanto, não se preocupa tanto com as liberdades formais associadas ao particular, mas com a *Liberdade* que se associa ao singular.²¹⁸

6.8. O SER FALANTE E A PAIXÃO POLÍTICA

O singular aparece quando há um corpo para um significante que o representa, o significante-amo (LACAN, 2013b). Desta maneira, o corpo é o suporte de uma relação, o lugar de onde se ordena uma cadeia de significantes, por isso não se constitui senão articulado na língua. Logo, fala. Trata-se dos corpos falantes dos seres falantes. Por isso ao corpo cabe a questão da verdade, enquanto ela se situa na cadeia de significantes.

Quando na vida em comum dos seres falantes o critério demarcador da organização social e cultural é a representação, se está ao lado da gestão ou do governo; a isso podemos chamar de político, quer dizer, nos termos de Badiou: “pensamiento medido de lo social y su representación” (2007, p. 14). Não é que a política possa prescindir deste pensamento, que possa prescindir da técnica, sem mais; se os seres falantes não encontram um espaço social condicionado para assegurar a sobrevivência dos corpos, e se em troca o que encontram é a falta de um limite para matar, então não pode existir política. Neste ponto juntam-se o minimalismo na política e a necessidade de uma Ideia, do logos, do Outro, para que, ainda que seja objetivado em uma representação precária, seja possível o fato bruto e puro do encontro da multiplicidade falante dos corpos falantes.

Pensar com o corpo, como propunha Spinoza, não é deixar-se levar pelos sentidos, pelas sensações, não é atuar em consequência de algum chamado interior, com algum desejo a satisfazer. Se o corpo é a singularidade em que há um Outro comprometido, finalmente, pensar

²¹⁸ O particular remete a um semblante, como oposição ao geral; o singular remete ao que não funda nenhuma semelhança (MILNER, 1999, p. 122 e 128). A respeito da questão da democracia, caberia toda uma discussão sobre as diferenças e distinções necessárias entre sua forma política e sua forma social, diferenças e distinções altamente relevantes se se trata da questão do corpo, mas que excede os limites que esta pesquisa propõe. Uma via de exploração sobre esta questão encontra-se em *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, de Jean-Claude Milner (2007b).

com o corpo é uma expressão tautológica. Mas, nesse pensar com o corpo não haveria um privilégio do organismo.²¹⁹ Se um indivíduo é afetado por um pensamento, é porque como indivíduo está sempre-já articulado na linguagem, e não pode agarrá-la como se fosse um martelo, um machado ou uma chave inglesa, porque as próprias ferramentas que lhe permitem pensar, quer dizer, as palavras, as letras, são a condição de possibilidade de seu ser falante, ignorante da falta que o constitui como sujeito. Pensar, se de um indivíduo se trata, é sempre pensar com o corpo.²²⁰ Não se trata de uma reivindicação anti-cartesiana ou pseudomística, porque para pensar, precisa-se um sujeito, quer dizer, dos significantes, e, parafraseando Lacan, a divisão está feita sem remédio. Esse ser falante pensa já que uma “estructura, la del lenguaje —la palabra lo admite—, ya que una estructura recorta su cuerpo, lo que nada tiene que hacer con la anatomía” (LACAN, 1993, p. 88). A paixão política, enquanto o corpo é o que sustenta uma relação na qual se articula uma verdade, não é outra coisa que a paixão do significante.

²¹⁹ Recordemos que Spinoza dizia definir a vida humana pela razão, verdadeira virtude e vida da alma, e não somente pela circulação do sangue ou outras funções comuns a todos os animais. Cf. o *Tratado Político*, cap. V, § 5. Cabe mencionar aqui que para Descartes, sentir é um modo de pensar, e sentir é algo que se produz em e pelo corpo. Sem corpo não se pode sentir, diz Descartes na segunda das *Meditações*. O que sou? Pergunta-se Descartes, ao qual responde “uma coisa que pensa”; e o que é uma coisa que pensa? “Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente” (2007, p. 131; segunda meditação). Mais adiante, sempre no interior da Segunda meditação, disse Descartes (2007, p. 132): “Sin embargo, por lo menos, es cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso, y esto es, propiamente, lo que en mí se llama sentir, y esto, precisamente, es pensar. Por donde empiezo a conocer quién soy con alguna mayor claridad y distinción que antes”. Seja como for, também há que dizer que o conhecimento se vale do pensamento para passar de imperfeito e confuso a claro e distinto, e por isso, já próximo ao final da meditação segunda, Descartes conclui que o conhecimento dos corpos não se dá pelos sentidos, mas pelo pensamento.

²²⁰ Não pretendo explicar aqui a distância entre Descartes e Spinoza. Para deixar anunciado um aspecto do problema, assinalo o seguinte: na segunda parte da *Ética* (Da natureza e origem da alma), Spinoza estabelece o axioma que diz “O homem pensa”, com o qual deixa em suspenso o *cogito ergo sum* cartesiano. Segundo Vidal Peña García, na bipartição “Extensão/Pensamento”, se solapa uma tripartição: “Extensão/Pensamento humano/Pensamento de Deus” (SPINOZA, 2009, p. 127-128, nota de rodapé de Vidal Peña García).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levando em conta as várias distinções contemporâneas entre o político e a política (Schmitt, Badiou, Žižek, Rancière, entre outros), deve-se considerar, em primeiro lugar, que talvez a investigação apresentada nestas páginas tenha percorrido lugares e tópicos que frequentemente são nomeados de outra forma, inclusive de forma inversa. Se prefiro manter essa distinção na qual a política tem uma existência e finalidade fundamental na vida do ser falante, enquanto corpo falante e sujeito desejante, e o político é aquilo que se lhe opõe e reduz o ser falante a uma coisa vivente, política à governo e desejo à necessidade, é por uma razão só, a saber: com tal distinção quero preservar o nome da política a partir do mínimo de uma tradição, essa tradição que se reconhece fundamentalmente iniciada por Aristóteles, embora sem denegar Platão, e que merece atenção por ter sido a forma com que os seres falantes, enquanto falantes, têm considerado a questão da verdade enquanto se supõem livres. Isso, inclusive, sobrepondo-se às mutações entre a política antiga e a moderna, mutações que podem ser qualificadas como substantivas. Afirmo: houve política, há política e haverá política. Não se trata de uma valoração moral, senão de uma proposição teórica: enquanto existir o *parlêtre*, sempre estará acompanhado da política, não pode adentrar no mundo sem ela. Se o mundo contemporâneo pretende querer diluir a política, parece mais razoável uma política minimalista, do fragmento, como propõe Jean-Claude Milner. Nem corpos sacrificados por um ideal, nem corpos mutilados pela biologização da vida.

Após do percurso realizado, fundamentalmente depois do que foi apresentado no capítulo 6, a proposição milneriana mostra-se como de grande consistência. Ela diz o seguinte: chamar-se-á política aquela instância cuja finalidade última reside no cuidado dos corpos falantes (MILNER, 2013). Uma tal política não se pode fundar na mimética, tampouco pode ser reduzida a um laço. Ainda que sua finalidade seja a sobrevivência dos corpos, sua materialidade está no real do encontro entre dois seres falantes, no *Unheimlich* deste encontro. Reduzida ao laço, a política terá a estrutura do fantasma e suspenderá a questão da *Liberdade*, dispersante de todo laço. Não é possível encher a política com uma Palavra-Senhor, e depois de pronunciá-la dedicar-se a admirá-la de modo displicente; o domingo não é o seu dia. A política é algo que está aí para ser olhado sem trégua, talvez de soslaio, enquanto se parece com a Medusa. Ela está para indicar que, se se quer consentir no

cuidado dos corpos, a vontade não é suficiente, não é suficiente o laço. Porque enquanto fala, o ser falante engana, e o discurso político ele tem a sua marca.

Mas a ingenuidade também não é boa parceira da política. Por isso convém perguntar algumas coisas. Por exemplo: as sociedades modernas, de massa, onde irrompe propriamente a questão social, como mostra Hannah Arendt em *Sobre a revolução*, pode albergar ainda a política? Que diria hoje Montesquieu, para o qual nos estados de grande extensão só é possível o despotismo? Hipostasear governo e política não é uma forma de despotismo? Já não seria, sobretudo, quando de um ser falante o que importa é o organismo? Não é, inexoravelmente, quando o governo de um povo se faz eco da primazia da economia e se transforma em um grande dispositivo de administração da vida?

A hipótese que se apresentou inicialmente como complementária articula as duas linhas principais desta investigação. Ela diz: a política moderna depende da cisão entre corpo e linguagem. O político, para se constituir, depende da identificação do corpo com o organismo, quer dizer, do abandono (político) da relação entre corpo e linguagem. O político consolida-se na distinção cartesiana entre a forma de verdade destinada às ciências e a verossimilitude atribuída às narrativas, à crítica e inclusive à fé. A ciência deve responder ao universo da precisão e da univocidade; o ser falante é impreciso e equívoco. Depois, e em última instância, as opções podem-se reduzir a duas: uma, do corpo não dir-se-ia nada a não ser que ele é um organismo; outra, se o ser falante se transforma num problema para o político, pode-se matá-lo. Nesse ínterim, formulam-se muitos matizes, todos dirigidos a minimizar, suavizar ou dulcificar as posições extremas. Mas, por muito edulcorante que se agregue, o político supõe que um organismo ineficiente para a economia é um organismo que não se sustenta a si mesmo. Se o ser falante não aceita ser empresário de si, deverá enfrentar-se com o carrasco que tem mão invisível. Pode-se matar o ser falante de muitas formas. Começa-se dizendo *você não pode falar, porque você não é mais do que um organismo*. Acaba-se nesses crematórios de baixa intensidade que são as relações sociais de produção no capitalismo tardio. Bem-vindo à festa, se diz ao *parlêtre*, goza quanto possa porque enquanto goza está vivo. Se deixar de gozar, morre. O ser falante compreende por um segundo que não tem nada a perder. Nada, literalmente. Então, aferra-se a esse nada, e goza. Nos domingos à tarde passeia pelo shopping, narcotizado pelas vitrines. Democratização do *flâneur* que foi descrito por Benjamin na Paris do século XIX? Baudelaire havia desejado igualar o homem da multidão e o *flâneur*.

Se para Benjamin o herói moderno não é um herói, mas o representante de um herói, o mundo do capitalismo tardio presumiu que todos e cada um pode ser um herói. É um herói trágico, um herói que se aferra a um nada, e goza. Parodia de uma representação que se alimenta de uma violência impessoal, temível.

Finalmente, depois de realizada esta investigação, embora não se trate de uma resposta última e definitiva, podemos dizer que entre Descarte e Locke se joga grande parte das formas em que se articula a política moderna, sobretudo e especialmente, a primazia do político. Talvez não haja melhor expressão para isso que a de “economia política”. Esse nome condensa o denso processo no qual o sujeito político é subsumido à economia e, como foi dito ao longo destas páginas, o organismo é privilegiado ao renega-se o corpo como corpo falante dos seres falantes. É aí, na economia política, aonde melhor vai se expressar a cisão entre a obra das mãos e o trabalho do corpo, e é nessa cisão que se articula confortavelmente o dualismo cartesiano. Isto desemboca no sintoma cujo descobrimento é atribuído a Marx, quando se anuncia o *mais-valor*, sobre o qual Lacan colocou o *mais-de-gozar*.

Mas esta não é a única divisão. Com ela, o sujeito moderno está dividido por onde se queira vê-lo: se se trata de economia, entre proprietários dos meios de produção e da força de trabalho; se se trata do social, entre burgueses y proletários; se se trata da cultura, entre saber e ignorância, entre o eu e o conhecimento; se se trata da política, entre representante e representado, governante e governado. Para pertencer a um grupo tem-se que se excluir do outro, não se pode ser todo, não se pode aceder ao todo, dividido como está.

Já ao final desta tese, e não sem considerar que ela tem sido não mais do que um rodeio para dar plausibilidade a algumas hipóteses, volto a uma ideia formulada no capítulo cinco: o corpo é a matéria em que um sujeito se singulariza. Avançando sobre esta ideia, valho-me de Pierre Bruno (2012, p. 368) para dizer que o corpo é a materialidade que articula a finitude de um vivente com a infinitude do Outro. O sintoma é a resposta que o sujeito dá a essa articulação. Por isso a política não pode reduzir-se a vida à biologia, a organismo, mas tampouco ao inventário feito pelo imaginário. Defender a vida, defende-la politicamente, é um princípio que se pode associar, como fizemos nas pegadas de Jean-Claude Milner, à sobrevivência dos corpos – mas essa sobrevivência depende, do princípio ao fim, do tesouro dos significantes.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. Tempo libre. In: _____. **Indústria cultural e sociedade**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2009, p. 62-70.

_____. **Escritos sociológicos II**, vol. 1. Madrid: Akal, 2008.

_____. **Mínima Moralía**. Reflexiones desde la vida dañada. Obra completa, 4. Madrid: Akal, 2004 [1951].

AGAMBEN, Giorgio. **A democracia é um conceito ambíguo**. Entrevista com Giorgio Agamben. Doppiozero. Atenas, 2013. Disponível em: <http://www.doppiozero.com/materiali/interviste/giorgio-agamben-la-democrazia-%C3%A8-un-concetto-ambiguo> Tradução ao português: Selvino Assman.

_____. **El Reino y la Gloria**. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2008.

_____. **Lo abierto**. El hombre y el animal. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

_____. (2005). Da teologia política à teologia económica. Entrevista com Giorgio Agamben. **INTERthesis**, Florianópolis, v.2, n.2, p. 1-11, jul./dez 2005. Tradução de Selvino Assman.

_____. **Infancia e historia**. 3ª ed. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.

_____. **Medios sin fin**. Notas sobre la política. Valencia: Pre textos, 2001.

AGUSTIN DE HIPONA. **La Ciudad de Dios**. Tomo II. Buenos Aires: Editorial Poblet, 1941 [412-426].

ALTHUSSER, Louis. **Cursos sobre Rousseau**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2013.

_____. El objeto de *El capital*. En: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Etienne. **Para leer el capital**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010, p. 81-

215.

_____. **Política e historia.** De Maquiavelo a Marx. Cursos en la Escuela Normal Superior. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

_____. **Maquiavelo y nosotros.** Madrid: Akal, 2004.

_____. **Para un materialismo aleatorio.** Madrid: Arena Libros, 2002.

_____. **Montesquieu:** la política y la historia. Barcelona: Ariel, 1979.

_____. Freud y Lacan. En: _____. **Posiciones.** Barcelona: Anagrama, 1977, p. 9-36.

ARENDT, Hanna. **La vida del espíritu.** Buenos Aires: Paidós, 2010a.

_____. **La condición humana.** Buenos Aires: Paidós, 2010b.

_____. **Sobre la revolución.** Madrid: Alianza Editorial, 2009.

_____. **Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental** seguido de Reflexiones sobre la Revolución húngara. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.

_____. **The human condition.** Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998.

_____. **Entre o Passado e o Futuro.** Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 248-281.

_____. (1964). **Verdad y política.** Disponible en: http://www.upf.edu/materials/polietica/_pdf/H._Arendt._Verdad_y_polx_tica_x1x.pdf Acceso: 3 mar. 2014.

ARISTÓTELES. (ca. 330 a.C.). **Política.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

_____. **Metafísica.** Livro I e Livro II. Ética a Nicômaco e Poética. São Paulo: Victor Citiva, 1984.

ASSMANN, Selvino. A natureza humana segundo Maquiavel. **INTERthesis**, v.3, n.2. Florianópolis, jul/dez. 2006, p. 1-4. Disponible en: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/issue/view/153>
Acceso: 15/07/14.

ASSOUN, Paul-Laurent. **Introducción a la epistemología freudiana**. México: Siglo XXI, 1981.

BADIOU, Alain. Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra “pueblo”. In: _____. et al. **¿Qué es un pueblo?** Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2014, p. 9-19.

_____. **Filosofía y psicoanálisis**. Buenos Aires: la marca editora, 2013.

_____. In: _____. ; ROUDINESCO, Elizabeth. **Jacques Lacan, pasado-presente**. Diálogos. Buenos Aires, Edhasa, 2012.

_____. **El despertar de la historia**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012b.

_____. Cuerpos, lenguajes, verdades. In: _____. **La filosofía, otra vez**. Madrid: Errata naturae, 2010, p. 111-125.

_____. **Compendio de metapolítica**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009a.

_____. **El concepto de modelo**. Buenos Aires: La Bestia Equilátera, 2009b.

_____. **São Paulo: a fundação do universalismo**. São Paulo: Boitempo, 2009c.

_____. **¿Se puede pensar la política?** Buenos Aires: Nueva Visión, 2007a.

_____. **De un desastre oscuro**. Sobre el fin de la verdad de Estado. Buenos Aires: Amorrortu. 2007b.

_____. ; MILNER, J-C. (2014). **Controversia**. Diálogo sobre la política y la filosofía de nuestro tiempo. Buenos Aires: Edhasa, 2014.

BALIBAR, Étienne. **Ciudadanía**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2013.

_____. **Ciudadano sujeto**. Vol. 1: El sujeto ciudadano. Buenos Aires: Prometeo, 2013b.

_____. **Spinoza y la política**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.

_____. Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico. En: Althusser, L. & Balibar, E. **Para leer el capital**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010, p. 217-335.

_____. **La filosofía de Marx**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

_____. **Nombres y lugares de la verdad**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.

BALIBAR, Françoise. La verdad, toda la verdad y nada más que la verdad. In: PLON, Michel; REY-FLAU, Henri. (Dir.). **La verdad**. Entre psicoanálisis y filosofía. Nueva Visión: Buenos Aires, 2008, p. 81-100.

BATAILLE, George (1955). Hegel, la muerte y el sacrificio. Disponible en: http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/bataille_hegel.htm Acceso: 27 jul. 2013.

BATTÁN HORENSTEIN, Ariela. Idea y representación en la teoría cartesiana de la percepción los aportes de la fisiología mecanicista a la comprensión de la noción de “idea de las cosas sensibles”. **Agora**: Papeles de filosofía, España: Universidad Santiago de Compostela, vol. 26, n. 2, págs. 7-29, 2007.

BAUDRILLARD, Jean. **El espejo de la producción**. Barcelona: Gedisa, 2000.

BEHARES, Luis. Sobre las éticas de lo imposible y la enseñanza. In: SOUTHWELL, Myriam; ROMANO, Antonio. **La escuela y lo justo**. Ensayos acerca de la medida de lo posible. Buenos Aires: UNIPE, Editorial Universitaria, 2013a, p. 245-260.

_____. De un cuerpo que responda a la palabra: un retorno a la “Teoría Antigua” de la enseñanza. En: _____. ; RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, Raumar. **Cuerpo, Lenguaje y Enseñanza**. Montevideo: Departamento de Publicación de la FHCE/UdelaR, 2008, p. 29-46.

_____. Enseñar en cuerpo y alma: la teoría de la enseñanza y el saber en la pulsión. **Educação Temática Digital**, Campinas, v.8, n. esp., p. 1-21, jun. 2007. Disponible en: <https://www.fe.unicamp.br/revistas/ged/etd/article/view/1696> Acceso: 26 jul. 2013.

_____. Enseñanza-aprendizaje revisitados. Un análisis de la “fantasía” didáctica. En: _____. (Dir.) **Didáctica mínima. Los acontecimientos del saber**. Montevideo: Psicolibros-Waslala, 2004, p. 11-30.

BENJAMIN, Walter. El capitalismo como religión. Traducido de: _____. Kapitalismus als Religion. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, vol. VI. Frankfurt: Suhrkamp, 1985, p. 100-103. Disponible en: <http://catigaras.blogspot.com/2008/05/el-capitalismo-como-religion-walter.html> Aceso: 15 jun. 2013.

_____. Sobre el concepto de historia. In: _____. **Estética y política**. Buenos Aires: Las cuarenta, 2009, p. 129-152.

_____. **Dirección única**. Madrid: Alfaguara, 1987.

BÍBLIA. Español. **La Biblia**. Palabra de Dios. Biblia de Estudio: Dios habla hoy. Traducción múltiple. Sociedades Bíblicas Unidas. Ediciones Paulinas: Brasil, 2011.

BILBAO, Andrés. El dinero y la libertad moderna. Reis. **Revista Española de Investigaciones Sociológicas**, Centro de Investigaciones Sociológicas España, n. 89, p. 119-139, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **El sentido práctico**. Buenos Aires: siglo XXI editores, 2007.

BRUNO, Pierre. **Lacan, pasador de Marx**. La invención del síntoma. Barcelona: S&P ediciones, 2012.

CASTRO, Edgardo. Animales políticos: el tiempo de la vida y la politicidad del hombre. **Quadranti**. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea, v.1, n.1, p. 14-30, 2013. Disponível em: http://www.rivistaquadranti.eu/riviste/01/CastroQuadranti_I_I.pdf
Acceso: 20 nov. 2015.

_____. Acerca da (não) distinção entre Bíos e Zoé. **INTERthesis**, Revista Interdisciplinar, Florianópolis, SC, Brasil. v. 9, n. 2, p. 51-61, 2012.

CHAUÍ, Marilena. **Política en Spinoza**. Buenos Aires: Gorla, 2012.

CLAUDEL, Paul. **El informe de Brodeck**. Barcelona: Salamandra, 2014.

DE ALMEIDA, Vanessa. (2010). A distinção entre conhecer e pensar em Hannah Arendt e sua relevância para a educação. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.36, n.3, p. 853-865, set./dez. 2010.

DE LAJONQUIÈRE, Leandro. **Infancia e ilusión (psico)pedagógica**. Trad. Estanislao Antelo y Ana L. Abramowsky. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.

DE LA MAZA, Luis. La interpretación antropológica de la Fenomenología del Espíritu. Aportes y problemas. **Revista de Filosofía**, volumen 68, p. 79-101, 2012.

DERRIDA, Jacques. **Política y amistad**. Entrevistas con Michael Sprinter sobre Marx y Althusser. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012.

_____. **O animal que logo sou: (A seguir)**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. **El siglo y el perdón**. Fe y saber. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006.

_____. **Espectros de Marx**. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional. Madrid: Trotta, 2003.

_____. **El concepto de verdad en Lacan**. Buenos Aires: Homo Sapiens, 1977.

DESCARTES, René. Carta sobre el proyecto de un lenguaje universal [1629]. **Praxis Filosófica**. Nueva serie, n.29, p. 165-178, jul.-dic. 2009.

_____. **Discurso del método. Meditaciones metafísicas**. Madrid: Espasa Calpe, 2006 [1637/1641].

_____. **Las pasiones del alma**. Madrid: Editorial Edaf, 2005 [1649].

DEUTSCHER, Isaac. Los judíos no judíos. CONGRESO JUDÍO MUNDIAL, 1958. Disponible en: http://www.congresojudio.org.ar/uploads/coloquio/228/coloquio_ersion_descarga.pdf Acceso: 12 ene. 2016.

DURKHEIM, Émile. **Las reglas del método sociológico**. México: FCE, 2001 [1895].

ELIAS, Norbert. **La sociedad de los individuos**. Barcelona: Península, 1990.

ESPOSITO, Roberto. **Tercera persona**. Política de la vida y filosofía de lo impersonal. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

_____. (2009b). Totalitarismo o biopolítica: para una interpretación filosófica del siglo XX. IN: _____. **Comunidad, inmunidad y biopolítica**. España: Herder, 2009, p. 173-188. Tradução utilizada: ESPOSITO, Roberto. Totalitarismo ou biopolítica: para uma interpretação filosófica do século XX. Trad. Selvino Assmann. In: **Termini della política**. Comunità, immunità, biopolitica. Milano/Udine. Mimesis Edizioni, 2008-2009, p. 171-81.

_____. Introducción. De lo impolítico. In: _____. **Categorías de lo impolítico**. Buenos Aires: Katz, 2006, p. 29-44.

FERNÁNDEZ CARABALLO, Ana. Un estudio sobre el lugar del saber científico y el saber enseñado en la didáctica. In: BEHARES, Luis. (Dir.) **Didáctica mínima**. Los acontecimientos del Saber. Montevideo: Psicolibros *waslala*, 2004, p. 85-121.

FERRATER MORA, José. **Diccionario filosófico**. 5ta. edición. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.

FOUCAULT, Michel. **Gênese e estrutura da Antropologia de Kant**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. **Seguridad, territorio, población**. Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: FCE, 2009.

_____. **Defender la sociedad**. Curso en el Collège de France (1975-1976). Buenos Aires: FCE, 2008.

_____. **La arqueología del saber**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008b.

_____. **Nacimiento de la biopolítica**: curso en el Collège de France: 1978-1979. Buenos Aires: FCE, 2007.

_____. **La hermenéutica del sujeto**. Curso en el Collège de France (1981-1982). Buenos Aires: FCE, 2006.

_____. **Las palabras y las cosas**. Una arqueología de las ciencias humanas. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003.

_____. **Historia de la sexualidad**. La voluntad de saber. Madrid: Siglo XXI, 1998.

_____. **¿Qué es la ilustración?** Madrid: La Piqueta, 1996.

_____. **Microfísica del poder**. Madrid: La Piqueta, 1992.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

_____. Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras: 1920-1922. In: _____. **Obras completas**: Buenos Aires: Amorrortu, 2007, p. 3-62.

_____. La interpretación de los sueños. In: STRACHEY, J. (Comp.) **Sigmund Freud, Obras Completas**, vol. IV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004 [1899]. Tomo 4 completo.

_____. Carta a M. Leroy sobre un sueño de Descartes. In: Obras completas. Volumen XXI. **El porvenir de una ilusión**, el malestar en la cultura, y otras obras (1927-1931). Buenos Aires: Amorrortu, 2004b, p. 50-51.

_____. Duelo y melancolía. In: **Obras completas**, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1998, p. 235-255.

_____. Pulsiones y destinos de pulsión [1915]. In: _____. **Obras completas**, vol. XIV. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992, p. 107-134.

_____. **Moisés y la religión monoteísta** y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo. Tradução: Ramón Rey Ardid. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

GALLINO, Luciano. **Diccionario de sociología**. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2005.

GEHLEN, Arnold. La técnica vista por la antropología. In: **Antropología filosófica**. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo. Barcelona, Ediciones Paidós, 1993, pp. 113-123.

GOLDMANN, Lucien. **Introducción a la filosofía de Kant**. Hombre, comunidad y mundo. Buenos Aires: Amorrortu, 1988 [1945].

GRAMSCI, Antonio. **Antología**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.

_____. **Cuadernos de la cárcel**. Tomo 4. México: Ediciones Era S.A., 1986.

_____. **Quaderni del carcere**. Volume secondo. Quaderni 6-11. Torino: Giulio Einaudi editori, 1977.

_____. **Quaderni del carcere**. Volume terzo. Quaderni 12-29. Torino: Giulio Einaudi editori, 1977b.

GROYS, Boris. **La posdata comunista**. Buenos Aires: Cruce Casa Editora, 2015.

_____. **Política de la inmortalidad**. Buenos Aires: Katz, 2008.

HADOT, Pierre. **¿Qué es la filosofía antigua?** México: FCE, 1998.

HECK, José. Liberdade, movimento vital e paixões: os impasses do materialismo hobbesiano. **Philósophos** (1): 91-122, jan./jun. 2007.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **SCIENTIÆ studia**, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.

_____. **Carta sobre el Humanismo**. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

HOBBS, Thomas. **El cuerpo**. Primera sección de los elementos de filosofía. Valencia: Pre-textos, 2010 [1665].

_____. **Leviatán** o la materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil. Buenos Aires: FCE, 2005 [1651].

_____. **De cive**. Madrid: Alianza Editorial, 2000 [1642].

_____. **Tratado sobre el cuerpo**. Madrid: Trotta, 2000b [1665].

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. **Dialéctica de la Ilustración**. Madrid: Trotta, 1998.

JAEGGER, Werner. **Paideia**. Los ideales de la cultura griega. México: FCE, 2001.

JAMESON, Frederic. **Ensayos sobre el posmodernismo**. Buenos Aires: Imago Mundi, 1991.

KANT, Immanuel. Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración? En: _____. **Filosofía de la historia**. Qué es la ilustración. La Plata: Terramar, 2004 [1784].

KERVÉGAN, Jean-Francois. **Hegel, Carl Schmitt**. Lo político: entre especulación y positividad. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2007.

KOJÈVE, A. El origen cristiano de la ciencia moderna. [S.I.: s.n.] [19--].

KÜHLSEN, Karen; RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, Raumar. Cuerpo, Educación y Tiempo Libre: Una reflexión desde las políticas educativas. In: ALONSO, Cleuza (org.) Reflexões sobre Políticas Educativas. Santa Maria: UFSM, 2005.

LACAN, Jacques. **Mi enseñanza**. Buenos Aires: Paidós, 2011.

_____. Lo simbólico, lo imaginario y lo real. En: _____. **De los nombres del padre**. Buenos Aires: Paidós, 2011b, p. 11-64.

_____. **Seminario XX**: Aun. Buenos Aires: Paidós, 2011c.

_____. **El seminario de Jacques Lacan**. Libro X: La angustia. Buenos Aires: Paidós, 2006.

_____. **El Seminario de Jacques Lacan**. Libro XVII: El reverso del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 2004.

_____. **El Seminario de Jacques Lacan**. Libro XX: Aun. Buenos Aires: Paidós, 1998.

_____. **El Seminario de Jacques Lacan**. Libro II: El yo en la teoría freudiana y en la técnica psicoanalítica. Buenos Aires: Paidós, 1997.

_____. **Psicoanálisis**: radiofonía y televisión. Barcelona: Anagrama, 1993.

_____. **El Seminario de Jacques Lacan** (1964). Libro XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 1987.

_____. La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis. En: _____. **Escritos I**. México: siglo veintiuno editores, 1979a, p. 145-178.

_____. La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En: _____. **Escritos I**. México: siglo veintiuno editores, 1979b, p. 179-213.

_____. El estadio del espejo como formador de la función del yo [“je”]

tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En: **Escritos 1**. México: Siglo XXI, 1979c, p. 11-18.

_____. Del sujeto por fin cuestionado. En: **Escritos 1**. México: Siglo XXI, 1979d, p. 51-58.

_____. Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En: **Escritos 1**. México: Siglo XXI, 1979e, p. 59-139.

_____. La ciencia y la verdad. En: **Escritos 1**. México: Siglo XXI, 1979f, p. 340-362.

_____. La cosa freudiana o sentido de retorno a Freud en psicoanálisis. En: **Escritos 1**. México: Siglo XXI, 1979g, p. 145-178.

_____. Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. Trad. Ricardo Rodríguez Ponte. Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1975. Disponible en: <http://lancantera-freudiana.com/2.5.1.25%20%20%20%20CONFERENCIA%20EN%20GINEBRA%20SOBRE%20EL%20SINTOMA,%201975.pdf> Acceso: 20 jun. 2015

_____. **Del discurso psicoanalítico**. Conferencia dictada en la Universidad de Milan, 1972. Versão em francês disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net/pastoutlacan70.php>

_____. Clase del 15 de noviembre de 1961. Seminario IX: **La identificación**, 1961. Disponible en: <http://psicoanalisis.org/lacan/9/uno.htm> Acceso: 13 jun. 2015.

_____. Clase del 15 de noviembre de 1967. **Seminario XV**: El acto psicoanalítico, 1967a, Inédito.

_____. Clase del 10 de mayo de 1967. **Seminario XIV**: La lógica del fantasma, 1967b, Inédito.

LACLAU, Ernesto. La imposibilidad de la sociedad. In: _____. **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000, p. 103-106.

LAURENT, Éric. El inconsciente es la política. En: **Lacan Quotidien**,

n. 518, jun. 2015. Disponible en: http://www.eol.org.ar/la_escuela/Destacados/Lacan-Quotidien/LC-cero-518.pdf Acceso: 3 nov. 2015.

LE BRUN, Jacques. Verdad científica y verdad histórica en la edad clásica. In: PLON, Michel; REY-FLAU, Henri (Dir.). **La verdad**. Entre psicoanálisis y filosofía. Nueva Visión: Buenos Aires, 2008, p. 41-66.

LE GAUFEY, Guy. **La incompletud de lo simbólico**. De René Descartes a Jacques Lacan. Buenos Aires: Letra Viva/ Ediciones Lecol, 2012.

_____. **El sujeto según Lacan**. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.

_____. **El notodo de Lacan**. Consistencia lógica, consecuencias clínicas. Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2007.

_____. La paradoja del sujeto. [S.I.: s.n.], 2008.

LEITE, Nina. Sobre a singularidade. **Cadernos de Estudos Lingüísticos**, n. 38, p. 39-49, jan./jun. 2000.

LEVINAS, Emmanuel. **Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo**. Buenos Aires: FCE, 2006 [1934].

LIPOVETSKY, Gilles. **El crepúsculo del deber**. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos. Barcelona: Anagrama, 2000.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos**. Ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Petrópolis: Editora Vozes, 1994 [1690].

MACPHERSON, Crawford. **La teoría política del individualismo posesivo**. De Hobbes a Locke. Madrid: Trotta, 2005.

MAQUIAVELO, Nicolás. **Discursos sobre la primera década de Tito Livio**. Madrid: Alianza Editorial, 2000 [1531].

_____. **El Príncipe**. Madrid: Espasa-Calpe, S.A, 1991[1532].

MARION, Jean-Luc. **Cuestiones cartesianas**. Buenos Aires: Prometeo, 2010.

MARX, Karl. Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. In: HEGEL, F. **Filosofía del derecho**. Buenos Aires: Claridad, 2009 [1844], p. 9-22.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008 [1859].

_____. **El capital**. Tomo I, vol. 1. Libro primero. El proceso de producción del capital. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2006 [1867].

_____. **O capital: crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____.; ENGELS, Friederich. **Manifiesto del Partido Comunista**. Moscú: Editorial Progreso, 1985 [1848].

MATTÉI, Jean-François. El ser de la verdad. En: PLON, Michel.; REY-FLAUD, Henri. (Dir). **La verdad**. Entre psicoanálisis y filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, p. 19-32.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Nota sobre Maquiavel. In: _____. **Sinais**. Lisboa: Editorial Minotauro, 1962, p. 321-340.

MILLER, Jacques-Alain. **El ultimísimo Lacan**. Buenos Aires: Paidós, 2014.

MILNER, Jean-Claude. **Por una política de los seres hablantes**. Breve tratado político 2. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2013.

_____. **Claridad de todo**. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao. Buenos Aires: Manantial, 2012a.

_____. **O amor da língua**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012b.

_____. **La arrogancia del presente**. Buenos Aires: Manantial, 2010.

_____. **El judío de saber**. Buenos Aires: Manantial, 2008.

_____. **La política de las cosas**. Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 2007.

_____. **Las inclinaciones criminales de la Europa democrática**. Buenos Aires: Manantial, 2007b.

_____. **El paso filosófico de Roland Barthes**. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

_____. **El salario del ideal**. La teoría de las clases y de la cultura en el siglo XX. Barcelona: Gedisa, 2003.

_____. **El periplo estructural**: figuras y paradigmas. Buenos Aires: Amorrortu, 2003b.

_____. De la lingüística a la lingüistería. En: AUBERT, Jacques; CHENG, Francois, MILNER, Jean-Claude Milner, REGNAULT, François; WAJCMAN, Gérard. **Lacan, el escrito, la imagen**. Buenos Aires: Ediciones del Cífrado, 2003c, p. 19-36.

_____. **Introducción a una ciencia del lenguaje**. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2000.

_____. **Los nombres indistintos**. Buenos Aires: Manantial, 1999.

_____. **La obra clara**. Lacan, la ciencia, la filosofía. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1996.

MOSES, S. **El Eros y la Ley**: lecturas bíblicas. Buenos Aires: Katz, 2007.

MOUTOT, G. **Adorno**. Lenguaje y reificación. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.

MONTESQUIEU. **Del espíritu de las leyes**. Madrid: Imprenta de Vallalpando, 1820 [1748].

NEGRI, A. Introducción. Maquiavelo y Althusser. En: ALTHUSSER, L. (2004). **Maquiavelo y nosotros**. Madrid: Akal, 2004, p. 11-40.

NIETZSCHE, F. **La gaya ciencia**. Madrid: Akal, 2001.

NÚÑEZ, Sandino. *Zoon politikon/homo economicus*. **Revista de ensayos**, Montevideo: Colectivo Prohibido Pensar, año I, n.1, p. 5-19, mar./abr. 2014.

_____. **Disney War**. Violencia territorial en la aldea global. Montevideo: Casa editorial HUM, 2014b.

_____. **La vieja hembra engañadora**. Ensayos resistentes sobre el lenguaje y el sujeto. Montevideo: Casa Editorial Hum, 2012.

ORLANDI, Eni. A noção de “povo” que se constitui em diferentes discursividades. In: SILVA, Soeli Ma. Schreiber (org.). **Os sentidos do povo**. São Carlos: Claraluz, 2006, p. 7-30.

ORTEGA Y GASSET, José. **Meditación de la técnica** y otros ensayos. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1977.

PASOLINI, P. **Calderón**. Barcelona: Icaria Editorial, 1973.

PÊCHEUX, Michel; GADET, François. A língua inatingível. In: PÊCHEUX, M. **Análise de discurso**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2011, p. 93-105.

_____. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006.

POLANYI, Karl. **A subsistência do homem e ensaios correlatos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

POMMIER, Gerard. **Freud ¿Apolítico?** Buenos Aires: Nueva Visión, 1987.

QUERRIEN, A. **Trabajos elementales sobre la escuela primaria**. Madrid: La Piqueta, 1994.

RAJCHMAN, John. Lacan, Foucault y la cuestión de la ética. México: Editorial Psicoanalítica de la Letra/ *École lacanienne de psychanalyse*, 2001.

RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, Raumar; VAZ, Alexandre Fernandez. Saber do corpo, do político e da política: notas sobre indivíduo e sujeito. **Rev. Bras. Ciênc. Esporte**, vol. 37, n. 4, p. 307-313, out.-dez. 2015.

_____.; SERÉ QUINTERO, Cecilia. La anatomía es el destino: la educación física y el saber del cuerpo. En: Eduardo Galak; Valeria Varea. (Org.). **Cuerpo y Educación Física**. Perspectivas latinoamericanas para pensar la educación de los cuerpos. Buenos Aires: Biblos, 2013, p. 87-102.

RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, Raumar. **Saber del cuerpo**: una exploración entre normalismo y universidad en ocasión de la educación física (Uruguay, 1876-1939). 2012. 261 p. Tesis (Maestría en Enseñanza Universitaria) - Universidad de la República, Uruguay, 2012.

_____. (2010). Notas para una investigación sobre *pedagogía y biopolítica*. **Revista Educación física y deporte**, v. 29, n. 1, p. 215-223. Medellín: Funámbulos Editores. Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/educacionfisicaydeporte/issue/current/showToc> Acceso: 10 de nov. 2014.

_____. Conocimiento escolarizado y políticas del cuerpo. In: BEHARES, Luis Ernesto; RODRÍGUEZ GIMÉNEZ, Raumar **Cuerpo, lenguaje y enseñanza**. Montevideo: FHCE/UdelaR, 2008, p. 151-163.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultura, 1999 [1755].

_____. **Discurso sobre la economía política**. Trad. José E. Candela. Madrid: Tecnos, 2001 [1754].

_____. **Emilio o la educación**. Trad. Ricardo Viñas. Ed. elaleph.com, 2000 [1762].

_____. Ensaio sobre a origem das línguas [1781]. In: _____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Contrato Social. Ensaio sobre a origem das línguas. Trad. de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultura, 2ª edição, abril, 1978, pp. 149-199.

_____. **Emilio ó de la educación**. Trad. J. Marchena. Madrid: Imprenta de Alban y Cía, 1821 [1762].

SCARLATO, Inés. **Corpo e tempo livre: as plazas vecinales de cultura física** em Montevideu (1911-1915). Dissertação (Mestrado em Educação), Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

SCHMITT, Carl. La teoría política del mito. In: ZARKA, Yves. (Coord.) **Carl Schmitt o el mito de lo político**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009, p. 141-153.

_____. **Teologia política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. **Catolicismo romano e forma política**. Lisboa: Hugin, 1998.

SERÉ QUINTERO, Cecilia. Cuerpo, derecho y propiedad. Notas desde la política uruguaya. **Revista Otras Modernidades**. Número especial: Nuevos Movimientos Sociales. Política y Derecho a la Educación. Università degli Studi de Milano, 2016 (en prensa).

SPINOZA, Baruch. **Ética demostrada según el orden geométrico**. Madrid: Tecnos, 2009 [1675].

_____. **Tratado político**. Madrid: Alianza Editorial, 1986 [1677].

_____. **Tratado teológico-político**. Madrid: Ediciones Orbis, 1985 [1670].

STALIN, Joseph. El marxismo y los problemas de la lingüística. **Pravda**, Moscú, 20 jun./ 04 jul./ 02 ago. 1950. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/stalin/obras/oe1/Stalin%20-%20Obras%20escogidas.pdf> Acceso: 25/09/14.

STRAUSS, Leo. **Derecho natural e historia**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

_____. Teología y filosofía: su influencia recíproca. In: WEIL, Eric. **Religión y política**. Buenos Aires: Hachette, 1987, pp. 39-75.

VAZ, Alexandre. Esporte e sociedade, segundo Theodor W. Adorno. **Constelaciones**. Revista de Teoría Crítica, Madrid, n. 3, p. 257-268, dez. 2011.

_____. Corporalidade e formação na obra de Theodor W. Adorno. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 22, n. Especial, p. 21-49, jul-dez. 2004.

_____. Treinar o corpo, dominar a natureza: Notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal. **Caderno Cedes**, Campinas, año XIX, n. 48, p. 89-108, ago. 1999.

VIRNO, Paolo. **Gramática de la multitud**: para un análisis de las formas de vida contemporáneas. Buenos Aires: Colihue, 2003.

ZARKA, Yves. Introducción: de la teoría política del mito a la mitología política. In: _____. (Coord.) **Carl Schmitt o el mito de lo político**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009, p. 9-12.

ŽIŽEK, Slavoj. **Mao Tse-Tung**. Sobre la práctica y la contradicción. Madrid: Akal, 2013.

_____. **El más sublime de los histéricos**. Buenos Aires: Paidós, 2013b.

_____. En contra de los derechos humanos. **Suma de Negocios**, Bogotá, vol. 2, n. 2, 115-127, 2011.

_____. **Órganos sin cuerpo**. Sobre Deleuze y consecuencias. Valencia: Pre-Textos, 2006.

_____. **Ideología**. Un mapa de la cuestión. Buenos Aires: FCE, 2003.

_____. **El sublime objeto de la ideología**. México: Siglo XXI editores, 2001.

_____. **¡Goza tu síntoma!** Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood. Buenos Aires: Nueva Visión, 1994.